ગણધરવાદ

ગુજરાત વિદ્યાસભા : અમદાવાદ

સંશોધન ગ્રન્થમાલા—ગ્રન્થાંક ૧૦ મો

શેઠ પૂનમચંદ કરમચંદ કોટાવાળા-ગ્રંથમાળા અં. ૪

શેઠ ભોળાભાઈ જેશિંગભાઈ અધ્યયન-સંશોધન વિદ્યાભવન

આચાર્ય જિનભદ્ર-કૃત

ગ ણ ધ ર વા દ

નો

સંવાદાત્મક અનુવાદ, ટિપ્પણ અને તુલનાત્મક પ્રસ્તાવના

લેખક

પં. દલસુખભાઈ માલવણિયા

અધ્યાપક જૈનદર્શન બનારસ હિંદુ યુનિવર્સિટી

ગુજરાત વિદ્યાસભા : અમદાવાદ

પ્રકાશક :

રસિકલાલ છો. પરીખ
અધ્યક્ષ, ભો. જે. અધ્યયન-
સંશોધન વિદ્યાભવન,
ગુજરાત વિદ્યાસભા, ભદ્ર
અમદાવાદ

આવૃત્તિ પહેલી * * વિ. સં. ૨૦૦૯
પ્રત ૫૦૦ * ઇ. સ. ૧૯૫૨

કીમત રૂ. દસ

મુદ્રક :
જયતી ઘેલાભાઇ દલાલ
વસત પ્રિન્ટિગ પ્રેસ
ઘીકાંટા રોડ, અમદાવાદ

રા. બ. શેઠ પૂનમચંદ કરમચંદ કોટાવાળા

નિવેદન

ગુજરાત વિદ્યાસભાના ભો. જે. અધ્યયન-સંશોધન વિદ્યાભવનમાં જે સંશોધન ગ્રંથો તૈયાર કરી પ્રકટ કરવામાં આવે છે તેનું એક અંગ જુદા જુદા ધર્મો અને સંપ્રદાયોનું સાહિત્ય સંશોધનની શાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ તૈયાર કરાવવાનું છે. આ કાર્યમાં **શેઠ પૂનમચંદ કરમચંદ કોટાવાળા ટ્રસ્ટના** વહીવટદારો શેઠશ્રી પ્રેમચંદ ક. કોટાવાળા અને શેઠશ્રી ભોગીભાઈ જેશિંગભાઈ એમણે આ સંસ્થાને નીચે જણાવેલી શરતે જૈન સાહિત્યના ગ્રંથો તૈયાર કરી પ્રકટ કરવા દાન કર્યું છે, એ માટે ભો. જે. વિદ્યાભવન ટ્રસ્ટ એમનું આભારી છે

શરત

“ જૈન સંસ્કૃતિનાં તમામ અંગોનું-જેમકે દ્રવ્યાનુયોગ આદિ
“ ચાર અનુયોગોનું, તેમજ કાવ્ય શિલ્પ કલા ઇતિહાસ આદિનું
“ સાહિત્ય તૈયાર કરાવી પ્રકટ કરવું. આમાં મૂળ સંસ્કૃત પ્રાકૃતાદિ
“ ગ્રંથોનો, શિલ્પ આદિના સચિત્ર ઇતિહાસ વગેરેનો સમાવેશ
“ કરવો. ”

જૈન દર્શન સાહિત્યમાં વિશિષ્ટ પ્રકારનું મહત્ત્વ ધરાવતા આચાર્ય જિનભદ્ર ક્ષમાશ્રમણકૃત-ગણધરવાદનો બનારસ હિંદુ યુનિવર્સિટીના જૈન દર્શનના અધ્યાપક પં. દલસુખભાઈ માલવણિયાએ ટિપ્પણ અને વિસ્તૃત પ્રસ્તાવનાદિકથી સમલંકૃત કરેલો મૂળ સહિત ગુજરાતી અનુવાદ આ શ્રેણિમાં પ્રસિદ્ધ કરવામાં આવ્યો છે.

તા. ૧૦-૧૧-૫૨
ભદ્ર, અમદાવાદ

રસિકલાલ છો. પરીખ
અધ્યક્ષ, ભો. જે. વિદ્યાભવન,
ગુજરાત વિદ્યાસભા

નિવેદન

વિશેષાવશ્યકભાષ્ય મહાગ્રન્થ જ્યારથી વાંચવામાં આવ્યો ત્યારથી તેના અનુવાદ અને વિવેચનની જે ભાવના મનમાં સંઘરી રાખી હતી તેની આંશિક પૂર્તિ આ 'ગણધરવાદ'થી થાય છે એટલે એક પ્રકારનો આનંદ થાય છે; પણ ત્વરિતગતિએ કાર્ય કરવાનું હતુ એટલે ટિપ્પણોમાં વિસ્તાર આવશ્યક છતાં કરી શક્યો નથી, એ ખામી મનમાં ખૂચે પણ છે. અનુવાદની સંવાદાત્મક શૈલી મને ભાઈ ફતેચંદ બેલાણીનો ખરડો વાંચતા ગમી ગઇ. સંવાદાત્મક શૈલીએ પ્રો. ચિરબાત્સ્કીએ કરેલા કેટલાક દાર્શનિક ગ્રન્થાંશોના અંગ્રેજી અનુવાદો પણ જોવામાં આવ્યા હતા અને દાર્શનિક ગ્રન્થોનો એ શૈલીમાં અનુવાદ સુવાચ્ય બને છે એ અનુભવ્યું હતું એટલે આમાં પણ મેં એ શૈલીનો આશ્રય લીધો છે. આ ગ્રન્થનું કાર્ય પૂજ્ય પંડિત શ્રી સુખલાલજીની પ્રેરણાથી મેં સ્વીકાર્યું હતું અને છપાતાં પહેલાં અક્ષરે અક્ષર તેમણે વાંચી જઈ કરવા યોગ્ય સુધારા કર્યા છે અને જ્યાં પુનર્લેખન આવશ્યક હતું ત્યાં તેમની સૂચનાને અનુસરીને તે મે કર્યું છે અને સરવાળે તેમને હું આંશિક સંતોષ આપી શક્યો છું. પૂજ્ય પંડિતજીએ આ કાર્યમાં જે સ્વાભાવિક રસ લીધો છે તે માટે ધન્યવાદના બે શબ્દો પર્યાપ્ત નથી. ખરી રીતે આ કાર્ય તેમનું જ હોય અને હુ તો તેમના હાથનું કાર્ય કરી રહ્યો હોઉં એવો નિરંતર અનુભવ થયા કર્યો છે. એટલે જો આ કૃતિને હુ મારી માનતો ન હોઉં, તેમની જ આ કૃતિ છે એમ માનતો હોઉ ત્યાં તેમને ધન્યવાદ દેવાનો અધિકારી હું કોણ? સહજ સ્નેહી ભાઈ રતિલાલ દીપચંદ દેસાઇએ આદિથી અંત સુધીનો ખરડો પંડિતજીને વાંચી સંભળાવ્યો. એટલુ જ નહિ પણ તેમાં યોગ્ય સુધારાનું સૂચન પણ કર્યું એ બદલ અહીં તેમને ધન્યવાદ આપવા જરૂરી છે.

આ કાર્ય મારે માથે આવી પડ્યુ છે તેમાં નિમિત્ત ભાઈ ફતેચંદ બેલાણી પણ છે, એટલે તેમનો પણ અહીં આભાર માનું છું. તેમના જ અનુવાદનો કાચો ખરડો મારી સામે હતો. એટલે સંવાદાત્મક શૈલીએ આ અનુવાદ કરવાની તાત્કાલિક સૂઝ તો એમને આભારી છે. આ આખા ગ્રન્થનાં પ્રૂફો જોવાનું કંટાળાભરેલું કાર્ય માન્યવર શ્રી કે. કા. શાસ્ત્રીજીએ સપ્રેમ કર્યું છે અને ગ્રન્થના બાહ્ય રૂપરંગમાં જે કાંઈ સૌષ્ઠવ છે તે તેમને જ આભારી છે, એટલે તેમનો વિશેષ આભાર માનવો એ કર્તવ્ય છે અનુવાદનો ભાગ છપાઈ ગયા પછી પ્રસ્તાવના વગેરે અન્ય સામગ્રીમાં પાંચ છ માસની ઢીલને ઉદાર ભાવે નભાવી લેનાર અને ગ્રન્થને સુચારુ બનાવવાની પ્રેરણા આપનાર માન્યવર રસિકલાલભાઇ પરીખ, અધ્યક્ષ, ભો. જે. અધ્યયન–સંશોધન વિદ્યાભવનનો વિશેષ ઋણી છુ. પૂજ્યપાદ મુનિરાજ શ્રીપુણ્યવિજયજીએ વિશેષાવશ્યકભાષ્યની તેમણે કરાવેલ નકલ મને પાઠાંતરો લેવા આપી અને પ્રસ્તાવના વાંચીને તેમણે વૃદ્ધિપત્રની સૂચના આપી તે બદલ તેમનો ઋણી છું. છેવટે શેઠશ્રી ભોગીભાઇ દલાલ અને શ્રી પ્રેમચંદભાઈ કોટાવાળાની રુચિ જ આ ગ્રન્થના આ રૂપમાં નિર્માણમાં નિમિત્ત બની છે તે બદલ તેમનો પણ આભાર માનુ છુ.

વાચકો અને વિવેચકો સમક્ષ આ ગ્રન્થ ઉપસ્થિત છે હવે તેમાં જે કાંઇ દોષો હોય તે શોધવાનું કાર્ય તેમનું છે. આવા ગ્રન્થો ભાગ્યેજ દ્વિતીય આવૃત્તિને પામે છે. છતાં એ સુયોગ મળ્યો તો સૂચિત સુધારાનો લાભ અવશ્ય લઇશ.

બનારસ
તા. ૩૦–૮–૫૨

દલસુખ માલવણિયા

ભાષાન્તરોમાં ભાત પાડતો ગ્રંથ

ભાઈશ્રી દલસુખ માલવણિયાએ ગણધરવાદ વિશે જે ગ્રંથ તૈયાર કર્યો છે તેની પ્રસ્તાવના જોઈ લીધા પછી તેમાંના ઐતિહાસિક વિભાગ અંગે જે સૂચના કરવી યોગ્ય લાગી તે મેં કરી છે, એ એક સામાન્ય વસ્તુ છે. પરંતુ આખી પ્રસ્તાવના જોયા પછી મારા ઉપર એ અસર પડી છે કે ભાઈશ્રી માલવણિયાએ ગણધરવાદ જેવા અતિગહન વિષયને કુશળતાપૂર્વક અતિ સરળ બનાવી દીધો છે, તદુપરાંત તેમણે ગણધરવાદમાં ચર્ચાયેલા પદાર્થોના વિકાસ અને ઉદ્‌ગમ વિશે વૈદિક કાળથી લઈ જે સપ્રમાણ દાર્શનિક અને શાસ્ત્રીય ઇતિહાસ રજૂ કર્યો છે તે દ્વારા તાત્ત્વિક પદાર્થોનો ક્રમિક વિકાસ કેમ થતો ગયો અને એક બીજા દર્શનો ઉપર તેની કેવી કેવી અસરો થઈ એ સ્પષ્ટ રૂપે સમજાઈ જાય છે. તે સાથે આપણને એ પણ સમજાઈ જાય છે કે સમ્યગ્જ્ઞાન-દર્શનની ભૂમિકામાં રહેલા મહાનુભાવે તાત્ત્વિક પદાર્થોનું અધ્યયન, અવલોકન તેમજ ચિંતન કેવી વિશાળ અને તટસ્થ દૃષ્ટિએ કરવું જોઈએ જેથી તેની સમ્યગ્જ્ઞાન-દર્શનની દશા દૂષિત ન થાય.

પ્રાચીન અને ગહન જૈન ગ્રંથોનાં આપણી ચાલુ-દેશીભાષાઓમાં જે વિશિષ્ટ ભાષાંતરો, ઐતિહાસિક નિરૂપણ અને આવશ્યક વિવેચન સાથે પ્રકાશિત થયાં છે તેમાં ગણધરવાદનો પ્રસ્તુત ભાષાંતર-ગ્રંથ એક વિશિષ્ટ ભાત પાડે છે, એ એક હકીકત છે.

અમદાવાદ
ભાદ્રપદ કૃષ્ણા ૧૦, વિ. સં. ૨૦૦૮

મુનિ પુણ્યવિજય

શુભ સમાપ્તિ

કોઈપણ યોગ્ય કામ સુયોગ્ય હાથે યોગ્ય રીતે સંપન્ન થાય તે શુભ સમાપ્તિ લેખાય છે. પ્રસ્તુત ભાષાંતર એવી એક શુભ સમાપ્તિ છે. શ્વેતામ્બર પરંપરાના સંસ્કાર ધરાવતો શ્રદ્ધાળુ ભાગ્યેજ કોઈ એવો હશે જેણે ઓછામાં ઓછું પજુસણના દિવસોમાં કલ્પસૂત્ર સાંભળ્યું ન હોય. કલ્પસૂત્ર મૂળમાં તો નહિ પણ તેની ટીકાઓમાં ટીકાકારોએ ભગવાન મહાવીર અને ગણધરોના મિલન પ્રસંગે ગણધરવાદની ચર્ચા ગોઠવી છે. મૂળે આ ચર્ચા 'વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય'માં આચાર્ય જિનભદ્રગણિ ક્ષમાશ્રમણે વિસ્તારથી કરી છે. 'વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય' એ જૈન પરંપરાના આચારવિચારને લગતા નાના મોટા લગભગ તમામ મુદ્દાને સ્પર્શતો તેમજ એ મુદ્દાઓની આગમિક દૃષ્ટિએ તર્કપુરઃસર ચર્ચા કરતો અને તે તે સ્થાને સંભવિત દર્શનાન્તરોનાં મન્તવ્યોની સમાલોચના કરતો એક આકરગ્રંથ છે, તેથી આચાર્યે તેમાં ગણધરવાદનું પ્રકરણ પણ એજ માંડણીપૂર્વક દાખલ કર્યું છે. એમાં જૈન-પરંપરાસમ્મત જીવ-અજીવ આદિ નવ તત્ત્વોની પ્રરૂપણા ભગવાન મહાવીરના મુખે આચાર્યે એવી રીતે કરાવી છે કે જાણે પ્રત્યેક તત્ત્વનું નિરૂપણ ભગવાન તે તે ગણધરની શંકાના નિવારણ અર્થે કરતા હોય. દરેક તત્ત્વની સ્થાપના કરતી વખતે તે તત્ત્વથી કોઈપણ અંશે વિરુદ્ધ હોય એવા અન્ય તૈર્થિકોનાં મન્તવ્યોનો ઉલ્લેખ કરી ભગવાન તર્ક અને પ્રમાણ દ્વારા પોતાનું તાત્ત્વિક મંતવ્ય રજૂ કરે છે. તેથી પ્રસ્તુત ગણધરવાદ એ જૈન તત્ત્વજ્ઞાનને કેન્દ્રમાં રાખી વિક્રમના સાતમા સૈકા સુધીના ચાર્વાક, બૌદ્ધ અને બધા વૈદિક એમ સમગ્ર ભારતીય દર્શનપરંપરાની સમાલોચના કરતો એક ગંભીર દાર્શનિક ગ્રંથ બની રહે છે. એવા ગ્રંથનું પં. શ્રી. દલસુખ માલવણિયાએ જે અભ્યાસ, નિષ્ઠા અને કુશળતાથી ભાષાંતર કર્યું છે તેમજ તેની સાથે જે અનેકવિધ જ્ઞાનસામગ્રી પૂરી પાડતાં પ્રસ્તાવના પરિશિષ્ટ આદિ લખ્યાં છે એનો વિચાર કરતાં કહેવું પડે છે કે યોગ્ય ગ્રંથનું યોગ્ય ભાષાંતર યોગ્ય હાથે જ સંપન્ન થયું છે.

શ્રી. પૂનમચંદ કરમચંદ કોટાવાળા ટ્રસ્ટના બને ટ્રસ્ટીઓની (શ્રી. પ્રેમચંદ કે. કોટાવાળા અને શ્રી. ભોગાભાઈ જેશિંગભાઈની) લાંબા વખતથી પ્રબળ ઇચ્છા હતી કે ગણધરવાદનું ગુજરાતીમાં ઉત્તમ ભાષાંતર થાય એ માટે બે ત્રણ પ્રયત્નો થયેલા, પણ તે કાર્યસાધક ન નીવડ્યા. છેવટે ૧૯૫૦ના જુલાઈમા એ કામ શ્રીયુત માલવણિયાને ભો. જે. વિદ્યાભવન તરફથી સોંપવામાં આવ્યું. પુષ્કળ વાચન, અભ્યાસ તેમજ પર્યાપ્ત સમય અને શ્રમની અપેક્ષા રાખે એવું આ કામ બે વર્ષ જેટલી મુદતમાં પૂર્ણ થયું અને તે પણ ધાર્યા કરતાં વધારે સારી રીતે, એને પણ હું એક શુભ સમાપ્તિ જ લેખું છું.

ગુજરાતી ભાષામાં અવતાર પામ્યું હોય એવું જે કાંઈ સારતમ દાર્શનિક સાહિત્ય છે તેમાં

પ્રસ્તુત ભાષાંતરની ગણના અવશ્ય થવાની એમ એના સમજદાર અધિકારી વાચકને લાગ્યા વિના નહિ રહે. જૈન દાર્શનિક સાહિત્યના વિકાસમાં તો આ ભાષાંતર અત્યારે અગ્રસ્થાન પામવા લાયક છે.

આ પહેલાં શ્રીયુત માલવણિયાએ **न्यायावतारवार्तिकवृत्ति** ગ્રંથનું હિંદી પ્રસ્તાવના તેમજ હિંદી ટિપ્પણો સાથે સંપાદન કરી હિંદીના દાર્શનિક જગતમાં એક પ્રતિષ્ઠિત સ્થાન મેળવ્યું જ છે; હવે આ ગુજરાતી ભાષાંતર દ્વારા તેઓ ગુજરાતીના દાર્શનિક મંડળમાં પણ અગત્યનું સ્થાન ધરાવતા થશે એવું વિધાન કરતાં મને જરાય સંકોચ થતો નથી.

વીસથી વધારે વર્ષ થયાં હું શ્રીયુત માલવણિયાના ઉત્તરોત્તર વિસ્તરતા અને વિકસતા દાર્શનિક અધ્યયન, ચિંતન તેમજ લેખનનો સાક્ષી રહ્યો છું. પ્રસ્તુત ભાષાંતર સાથે જે અન્ય જ્ઞાન-સામગ્રી યોજાઇ છે તેની વિશેષતા જોનાર અને સમજનાર કોઈ પણ મારા અનુભવની યથાર્થતા વિશે નિર્ણય બાંધી શકે તેમ છે.

પ્રસ્તુત પુસ્તકમાં ધ્યાન ખેંચવા લાયક વિશેષતાઓનો ટૂંકમાં નિર્દેશ અસ્થાને નથી.

(૧) મૂળ, ટીકા અને તેના કર્તાઓને લગતી પરંપરાગત તેમજ ઐતિહાસિક માહિતીનું દોહન કરી તેને પ્રસ્તાવનામાં સાધાર રજૂ કરવામાં આવેલ છે જે ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ અવલોકન કરનારનું પ્રથમ ધ્યાન ખેંચે છે.

(૨) જૈન-દર્શનસંમત નવ તત્ત્વોના વિચારનો વિકાસ પ્રાચીન કાળથી ચાલી આવતી અન્ય અનેકવિધ દર્શનપરંપરાઓની વચ્ચે કેવી રીતે થયો છે તેનું કાળક્રમથી તુલનાપૂર્વક એવી રીતે નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે કે જેમાં વેદ, ઉપનિષદ, બૌદ્ધ, પાલી અને સંસ્કૃત ગ્રંથો તેમજ વૈદિક લેખાતાં લગભગ બધાં જ દર્શનોના પ્રમાણભૂત ગ્રંથોનું અવલોકન આવી જાય. આ વસ્તુ તુલનાત્મક દૃષ્ટિએ દાર્શનિક અભ્યાસ કરનારનું ખાસ ધ્યાન ખેંચે છે

(૩) નવ તત્ત્વોનો આત્મા કર્મ અને પરલોક એ ત્રણ મુદ્દામાં સંક્ષેપ કરી તેની દર્શનાન્તરસંમત એ જ પ્રકારના વિચારો સાથે વિસ્તારથી એવી તુલના કરવામાં આવી છે કે જેથી વાચક તે તે મુદ્દા પરત્વે ભારતીય બધાં જ દર્શનોના વિચારો સરળતાથી એક જ સ્થાને જાણી શકે.

પ્રસ્તાવનાગત ઉપર સૂચવેલ વિશેષતાઓ ઉપરાંત બીજી પણ જે વિશેષતાઓ છે તેમાંની થોડીક આ રહી

(૧) **ટિપ્પણો**—ભાષાંતર પૂરું થયા પછી તેના અનુસંધાનમાં પૃ. ૧૮૧ થી પૃ. ૨૧૦ સુધી ટિપ્પણો આવે છે તે અનેક દૃષ્ટિએ લખાયેલાં છે. મૂળ ગાથામાં વપરાયેલ અને ભાષાંતરમાં આવેલ એવા અનેક દાર્શનિક શબ્દોનું સ્પષ્ટીકરણ કરવાની દૃષ્ટિ તેમાં છે. તેવી જ રીતે આચાર્ય જિનભદ્રે કોઈ વિચાર દર્શાવ્યો હોય કે કોઈ યુક્તિઓ આપી હોય કે કોઈ શાસ્ત્રનું પદ કે વાક્ય સૂચિત કર્યું હોય તો તેવે સ્થળે ઐતિહાસિક ભૂમિકા પૂરી પાડવા ઉપરાંત દાર્શનિક વિચારોની તુલના કરવામાં આવી છે અને આચાર્ય જિનભદ્રે એ વિચારો, એ યુક્તિઓ અને એ આધારો જ્યાં જ્યાંથી લીધા હોવાનો સંભવ છે તે લભ્ય બધાં મૂળ સ્થળો બતાવવામાં આવ્યાં છે, એટલું જ નહિ, પણ તે બાબત પરત્વે જુદાં જુદાં દર્શનશાસ્ત્રોના અનેકવિધ ગ્રંથોમાં જે

કાંઈ મળ્યું તે બધું ગ્રંથના નામ અને સ્થાન સાથે વર્ણવ્યું છે. ખરી રીતે આ ટિપ્પણો ઐતિહાસિક અને તુલનાત્મક દૃષ્ટિએ અધ્યયન કરવા ઇચ્છનાર માટે એક અભ્યાસગ્રંથ જેવાં છે.

(૨) મૂળ 'વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય'ની જૂનામાં જૂની-લગભગ ૧૦ મા સૈકાની લિખિત પ્રતિ, જે જેસલમીરના ભંડારમાં મળી આવી છે તેની સાથે સરખામણી કરવા ત્યાં જાતે જઈ લીધેલ પાઠાંતરો સાથે મૂળ ગણધરવાદની ગાથાઓનું પરિશિષ્ટ આપ્યું છે તે રચનાકાલીન અસલી પાઠશુદ્ધિની નજીક પહોંચવા ઇચ્છનાર જિજ્ઞાસુની દૃષ્ટિએ તેમજ કાળક્રમે લેખન અને ઉચ્ચારણના ભેદને લીધે કેવી કેવી રીતે પાઠોમાં ફેરફાર થાય છે એ જાણવા ઇચ્છનારની દૃષ્ટિએ ખાસ અગત્યનું છે.

(૩) ટીકાકારે જે અવતરણો આપ્યાં છે અને જે અવતરણો ચર્ચાની ભૂમિકા પૂરી પાડે છે તે અવતરણોનાં મૂળ સ્થાનો પૂરું પાડતું પરિશિષ્ટ સંશોધક વિદ્વાનોની દૃષ્ટિએ બહુજ ઉપયોગી છે.

(૪) પૃ. ૪૩ થી અપાયેલી શબ્દસૂચિ ભાષાંતરમાં વપરાયેલ પદો અને નામો ઉપરાંત ગ્રન્થગત વિષય શોધવાની દૃષ્ટિએ ખાસ ઉપયોગી છે.

આખુ ભાષાંતર એવી રસળતી અને પ્રસન્ન ભાષામાં થયું છે કે તે વાંચતાવેંત અધિકારી જિજ્ઞાસુને અર્થ સમજવામાં મુશ્કેલી નથી પડતી ભાષાન્તરની એ પણ ખૂબી છે કે તેમાં મૂળ અને ટીકા બન્નેનો સંપૂર્ણ આશય પુનરુક્તિ વિના આવી જાય છે અને એક સ્વતંત્ર ગ્રંથ હોય તેવો અનુભવ થાય છે. સંવાદશૈલીને લીધે જટિલતા નથી રહેતી અને ભગવાન તેમજ ગણધરના પ્રશ્નોત્તરો તદ્દન પૃથક્કરણપૂર્વક ધ્યાનમાં આવી જાય છે. ભાષાંતરમાં જે પારિભાષિક શબ્દો આવ્યા છે, જે દાર્શનિક વિચારો ગૂથાયા છે ને જે ઉભયપક્ષની દલીલો રજૂ થઈ છે તે બધાનુ વધારે સ્પષ્ટીકરણ થયેલું હોવાથી ભાષાંતર ગૂંચવાડા વિના જ સુગમ બન્યુ છે ને વિશેષ જિજ્ઞાસુ માટે અંતે ટિપ્પણો હોવાથી એની વિશેષ જિજ્ઞાસા પણ સંતોષાય છે.

વૈદિક, બૌદ્ધ કે જૈન આદિ ભારતીય દર્શનોમાં આત્મા, કર્મ, પુનર્જન્મ, પરલોક જેવા વિષયોની ચર્ચા સાધારણ છે. તેથી કોઈપણ ભારતીય દર્શનની શાખાનો ઉચ્ચ અભ્યાસ કરનાર એમ. એ. ની કક્ષાના વિદ્યાર્થીને કે તે વિશે સંશોધન કરી નિબંધ લખનાર ડૉક્ટરેટ ડિગ્રીના ઉમેદવારને કે અધ્યાપકને આ આખુ પુસ્તક બહુ ઉપયોગી માહિતી પૂરી પાડે તેવું છે.

અનેક જૈન ગ્રંથાગારોના ઉદ્ધારક અને તેમાંની કીમતી સામગ્રીના સંશોધક તેમજ જૈનપરંપરા અને શાસ્ત્રોના સુજ્ઞાતા મુનિ શ્રીપુણ્યવિજયજીને મેં છપાયેલ ફરમા વાંચી જઈ ઘટતી સૂચના કરવા વિનંતિ કરી તેમણે કાળજીપૂર્વક આખી પ્રસ્તાવના જોયા પછી જે સૂચનાઓ કરી છે તેની મેં કરેલી નોંધ વૃદ્ધિપત્રના મથાળા નીચે ટિપ્પણો પછી છાપવામાં આવી છે.

—સુખલાલ

★

સંકેત સાથે ગ્રન્થસૂચી

અંગુત્તર નિકાય (પાલી ટેક્સ્ટ)
અથર્વવેદ
અનુયોગ દ્વાર સૂત્ર
,, ચૂર્ણિ
,, હરિભદ્રકૃત ટીકા
,, હેમચંદ્રકૃત ટીકા
અભિજ્ઞાનશાકુન્તલ
અભિધમ્મત્થસંગહો (કોશાંબી)
અભિધર્મ કોષ (કાશી વિદ્યાપીઠ)
અષ્ટસ૦—અષ્ટસહસ્રી (વિદ્યાનંદ)
આચા૦ નિ૦—આચારાંગ નિર્યુક્તિ
આચારાંગ ટીકા
આત્મતત્ત્વવિવેક (ઉદયનાચાર્ય)
આપ્તપરીક્ષા (વિદ્યાનંદ)
આપ્તમીમાંસા (સમંતભદ્ર)
આવ૦ નિ૦—આવશ્યક નિર્યુક્તિ
આવ૦ નિ૦ દી૦—આવશ્યક નિર્યુક્તિની દીપિકા ટીકા
આવ૦ નિ૦ હરિ૦ ટી૦—હરિભદ્ર ટીકા
આવશ્યક નિર્યુક્તિ—મલયગિરિ ટીકા
ઈશાવાસ્યોપનિષદ
ઉત્તરા૦—ઉત્તરાધ્યયન સૂત્ર
ઉત્ત૦ નિ૦—ઉત્તરાધ્યયન નિર્યુક્તિ
'ઉત્થાન' મહાવીરાંક (સ્થા૦ જૈન કોન્ફરન્સ મુંબઈ)
ઉદાન (સારનાથ, મહાબોધિ સોસાયટી)
ઉપાસકદશાંગ સૂત્ર
ઋગ્વેદ
ઐતરેય આરણ્યક
કઠો૦—કઠોપનિષદ્
કથાવત્થુ (પાલી ટેક્સ્ટ)
કર્મગ્રન્થ (ભાગ—૧—૬ આગ્રા)
કર્મપ્રકૃતિ
કર્મપ્રકૃતિ ચૂર્ણિ
કલ્પસૂત્ર—કલ્પલતા ટીકા
કલ્પસૂત્રાર્થ પ્રબોધિની (વિજયરાજેન્દ્રસૂરિ)
કસાયપાહુડ—જયધવલા ટીકા (કાશી)
કૌષી૦—કૌષીતકી ઉપનિષદ
ગીતા
ચતુઃશતક (વિશ્વભારતી)
છાન્દો૦—છાન્દોગ્યોપનિષદ
જિનરત્નકોષ (પૂના)
જીતકલ્પસૂત્ર
જીતકલ્પસૂત્ર ચૂર્ણિ
જૈન ગૂર્જર કવિઓ (દેસાઈ)
જૈન સત્યપ્રકાશ (અમદાવાદ)
જૈન સા૦ સં૦ ઇ૦—જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ (દેસાઈ)
જૈનાગમ (માલવણિયા)
જ્ઞાનબિન્દુ (સિંઘી સિરીઝ)
તત્ત્વાર્થિક
તત્ત્વસંગ્રહ
તત્ત્વાર્થસૂત્ર
—વિવેચન (પં. સુખલાલજી)
—ભાષ્ય
—ભાષ્ય—સિદ્ધસેનવૃત્તિ
તત્ત્વાર્થ ભા૦ ટી૦—તત્ત્વાર્થ ભાષ્ય ટીકા (સિદ્ધસેન)

તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિક (વિદ્યાનંદ)
તત્ત્વોપપ્લવસિંહ (વડોદરા)
તાણ્ડ્ય૦—તાણ્ડ્ય મહાબ્રાહ્મણ
તિલોયપણ્ણત્તિ—ત્રિલોક પ્રજ્ઞપ્તિ
તેજોબિન્દૂપનિષદ
તૈત્તિરીય—ઉપનિષદ
—બ્રાહ્મણ
ત્રિષષ્ટિ૦—ત્રિષષ્ટિશલાકા પુરુષચરિત (હેમચંદ્ર)
દશવૈ૦—દશવૈકાલિક સૂત્ર
દીઘનિકાય (પાલી ટેક્સ્ટ)
દ્રવ્યસ૦ ટી૦—દ્રવ્યસંગ્રહ ટીકા (બ્રહ્મદેવ)
ધમ્મપદ
ધર્મસંગ્રહણી (હરિભદ્ર)
નંદીસૂ૦—નંદીસૂત્ર
—ચૂર્ણિ
—હરિભદ્ર ટીકા
ન્યાયકુમુદચન્દ્ર (પ્રભાચંદ્ર)
ન્યાયકુસુમાંજલી (ઉદયનાચાર્ય)
ન્યાયપ્રવેશ (વડોદરા)
ન્યાયબિન્દુ (બનારસ)
ન્યાયમં૦—ન્યાયમંજરી (વિજયાનગરમ્)
ન્યાયસિદ્ધાન્તમુક્તાવલી
ન્યાય ભા૦—ન્યાયસૂત્ર ભાષ્ય
ન્યાય સૂ૦—ન્યાયસૂત્ર
ન્યાય વા૦—ન્યાયવાર્તિક
ન્યાયાવતાર૦ ટિ૦—ન્યાયાવતાર વાર્તિક વૃત્તિ
ટિપ્પણ (માલવણિયા)
પંચસંગ્રહ (ડભોઈ)
પદ્મચરિત
પરિભાષેન્દુશેખર
પાટણ જૈન ભંડાર ગ્રન્થસૂચી (વડોદરા)
પેતવત્થુ (સારનાથ)
પ્રકરણપંજિકા
પ્રમાણ મી૦ ભા૦ ટિ૦—પ્રમાણમીમાંસા ભાષા
ટિપ્પણ
પ્રમાણ૦ અલં૦—પ્રમાણ વાર્તિકાલંકાર (પટના)
પ્રમાણ વા૦—પ્રમાણવાર્તિક
પ્રમેયકમલમાર્તંડ
પ્રવચનસારોદ્ધાર
પ્રશસ્તપાદ—પદાર્થધર્મસંગ્રહ
પ્રશસ્તપાદકૃત
પ્રશમ૦—પ્રશમરતિ
પ્રશ્નોપનિષદ
બંધશતક
બુદ્ધચરિત (કોશાંબી)
બુદ્ધચરિત (અશ્વઘોષ)
બુદ્ધચર્યા (રાહુલજી)
બૃહત્કલ્પ ભાષ્ય
બૃહદા૦—બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ
બૃહદા૦ ભા૦ વા૦—બૃહદારણ્ય ભાષ્ય વાર્તિક
બોધિચર્યાવતાર
—પંજિકા
બ્રહ્મજાલ સુત્ત (દીઘનિકાયગત)
બ્રહ્મબિન્દુ ઉપ૦—બ્રહ્મબિન્દુ ઉપનિષદ
બ્રહ્મ૦ શાંકરભાષ્ય—બ્રહ્મસૂત્ર શાંકર ભાષ્ય
બ્રહ્મસૂત્રાણુભાષ્ય (ગુજરાતી અનુવાદ—ભટ્ટ)
ભગવતી સૂત્ર (વિદ્યાપીઠ)
ભગવતીઆરાધના
ભાવપ્રાભૃત
મજ્ઝિમનિકાય
મહાપુરાણ (આદિ પુરાણ)
મહાપુરાણ (પુષ્પદંત)
મહાભારત
મહાવીર જૈન વિદ્યાલય રજતમહોત્સવાંક
મહાવીર સ્વામીનો અંતિમ ઉપદેશ
માઠરવૃત્તિ—સાંખ્યકારિકાની ટીકા
માધ્યમિક કારિકા (નાગાર્જુન)
—વૃત્તિ (ચંદ્રકીર્તિ)
મિલિન્દપ્રશ્ન (મુંબઈ)
મીમાંસા શ્લો૦—મીમાંસા શ્લોકવાર્તિક
મુંડક ઉપનિષદ
મૈત્રાયણી ઉપનિષદ

મૈત્રાયણી સં૦–મૈત્રાયણ સંહિતા
મૈત્રેય્યુપનિષદ
યજુર્વેદ
યુક્ત્યનુશાસન
યોગદર્શન
—ભાષ્ય
યોગદ૦–યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચય
યોગશિખોપનિષદ
લોકતત્ત્વનિર્ણય
વાક્યપદીય
વિગ્રહવ્યાવર્તિની (નાગાર્જુન)
વિજયોદયા–ભગવતી આરાધના ટીકા
વિજ્ઞપ્તિમાત્રતાસિદ્ધિ
વિનયપિટક—મહાવગ્ગ
વિવિધતીર્થકલ્પ
વિશેષણવતી (જિનભદ્ર)
વિશેષા૦ ભા૦–વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય
વિસુદ્ધિમગ્ગ
વૈશે૦–વૈશેષિક સૂત્ર
વ્યો૦–વ્યોમવતી–પ્રશસ્તપાદ–ભાષ્ય ટીકા
શતપથ બ્રાહ્મણ
શાબર ભાષ્ય
શાસ્ત્રદી૦–શાસ્ત્રદીપિકા
શાસ્ત્રવાર્તાસમુચ્ચય
શ્રીમદ્ ભાગવત (છાયાનુવાદ)
શ્લોક વા૦–મીમાંસા શ્લોકવાર્તિક
શ્વેતા૦–શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ્
ષટ્ખંડાગમ–ધવલા ટીકા
ષડ્દર્શનસમુચ્ચય (હરિભદ્ર)
ષોડશક (હરિભદ્ર)
સંયુત્તનિકાય (પાલી ટેક્સ્ટ)
સન્મતિતર્ક (ગુજરાતી)
સમયસાર
સમવાયાંગ સૂત્ર
સર્વસારોપનિષદ
સર્વાર્થસિદ્ધિ–તત્ત્વાર્થ ટીકા
સાંખ્યકા૦–સાંખ્ય કારિકા
સાંખ્યત૦–સાંખ્યતત્ત્વકૌમુદી
સામવેદ
સુત્તનિપાત
સૂત્રકૃ૦ નિ૰ } —સૂત્રકૃતાંગનિર્યુક્તિ
સૂત્ર૦ નિ૦ }
સૂર્યપ્ર૦–સૂર્યપ્રજ્ઞપ્તિ
સૌન્દરનંદ
સ્થાનાંગ
સ્યાદ્વાદમંજરી
સ્યાદ્વાદર૦–સ્યાદ્વાદરત્નાકર (પૂના)
હરિવંશ પુરાણ
હેતુબિન્દુ
Outlines of Indian Philosophy – Hiriyanna
Buddhist Conception of spirits – Law
Buddhist Philosophy–Keith
E. R E – Encyclopaedia of Religion and Ethics
Heaven and Hell – Law
History of Indian Philosophy Vol–II–The Creative period – Belvelkar and Rande
Hymns of Rigveda
Nature of Consciousness in Hindu Philosophy – Saxena
Origin and development of Religion in Vedic Literature – Deshmukh

વિષયાનુક્રમ

પ્રસ્તાવના—પૃ. ૫–૧૪૮

ગણધરવાદ—પૃ. ૧–૧૮૦

૧. પ્રથમ ગણધર ઇન્દ્રભૂતિ—જીવના અસ્તિત્વ વિશે ચર્ચા ૩–૨૯

૨. દ્વિતીય ગણધર અગ્નિભૂતિ–કર્મના અસ્તિત્વની ચર્ચા ૩૦–૪૯

૩. ત્રીજા ગણધર વાયુભૂતિ—જીવ–શરીર એક જ છે ? ૫૦–૬૬

૧૦. દશમા ગણધર મેતાર્ય—પરલોકચર્ચા ૧૫૧-૧૫૮

૧૧. અગિયારમા ગણધર પ્રભાસ—નિર્વાણચર્ચા ૧૫૯-૧૮૦

પ્રસ્તાવના

૧. 'ગણધરવાદ' એ શું છે?

જૈન શ્રુતમાં આવશ્યકસૂત્ર એ એક મહત્ત્વનો ગ્રન્થ છે. જૈન શ્રુતની સર્વ પ્રથમ પ્રાકૃત ગદ્યવ્યાખ્યા અનુયોગદ્વાર સૂત્રમાં કરવામાં આવી છે અને તે આવશ્યક સૂત્રની વ્યાખ્યારૂપ છે. આચાર્ય ભદ્રબાહુએ જે અનેક નિર્યુક્તિઓની રચના કરી છે તેમાં આવશ્યક સૂત્રની નિર્યુક્તિ એ મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. તેમાં બીજી નિર્યુક્તિઓની જેમ પ્રાકૃત પદ્યમાં આવશ્યકસૂત્રની વ્યાખ્યા કરવામાં આવી છે. આવશ્યકસૂત્રનાં છ અધ્યયનો પૈકી સામાયિક એ પ્રથમ અધ્યયન છે. તે સામાયિક અધ્યયન અને તેની ઉક્ત નિર્યુક્તિ પૂરતી મર્યાદિત પણ અતિવિસ્તૃત વ્યાખ્યા પ્રાકૃતપદ્યમાં આચાર્ય જિનભદ્રે કરી તે વિશેષાવશ્યકભાષ્યના નામે પ્રસિદ્ધ છે. વિશેષાવશ્યકભાષ્યની અનેક વ્યાખ્યાઓમાં આચાર્ય મલધારી હેમચંદ્રની વિસ્તૃત સંસ્કૃત વ્યાખ્યા સુપ્રસિદ્ધ છે. પ્રસ્તુત પુસ્તક 'ગણધરવાદ' એ આચાર્ય જિનભદ્રના ભાષ્યની ઉક્ત વિસ્તૃત વ્યાખ્યાના આધારે, તેના 'ગણધરવાદ' નામના પ્રકરણનું ભાષાંતર છે.

ભાષાંતરની શૈલી

આ ગ્રન્થને માત્ર ભાષાંતર નહિ પણ રૂપાન્તર કહેવાનું હું વધારે પસંદ કરું છું. પ્રકરણના નામ પ્રમાણે ભગવાન મહાવીર સાથેનો બ્રાહ્મણ પંડિતોનો જે વાદ થયો તેનો આમાં સમાવેશ છે એ બ્રાહ્મણપંડિતો વાદ થયા પછી ભગવાનના પ્રભાવમાં આવ્યા, તેમના મુખ્ય શિષ્યો થયા, અને ગણધર કહેવાયા. તેથી તેમના વાદને "ગણધરવાદ" કહેવાય છે. એટલે આ ભાષાન્તરની શૈલી સંવાદાત્મક રાખવામાં આવી છે. સંવાદને અનુકૂળ બનાવીને મલધારીની વ્યાખ્યાનાં વાક્યોનું માત્ર ભાષાંતર નહિ પણ રૂપાન્તર પણ કરવું પડે. એટલે આ ભાષાન્તર માત્ર સંસ્કૃતનો ગુજરાતી ભાષામાં અનુવાદ નથી, પણ એ વ્યાખ્યાને સંવાદાત્મક રીતે રજૂ કરવાનો પ્રયત્ન હોવાથી રૂપાંતર છે.

સંસ્કૃત ભાષાની એ વિશેષતા છે કે તેમાં ગંભીર દાર્શનિક વિષયોની ચર્ચા તેની પરંપરાને કારણે અતિ સંક્ષિપ્ત શૈલીમાં થઈ શકે છે, છતાં વિષયની અસ્પષ્ટતા જરા પણ રહેતી નથી. ગુજરાતી ભાષાની અને સંસ્કૃત ભાષાની શૈલીમાં પણ ભેદ છે જ. એટલે જો ભાષાન્તરને સુવાચ્ય બનાવવું હોય તો તેની શૈલી ગુજરાતી રાખવી જોઈએ. માત્ર શબ્દશઃ અનુવાદ કરવા જતાં ભાવ અસ્પષ્ટ રહેવાનો વધારે સંભવ છે. એ ગુજરાતી હોય છતાં તેમાં ગુજરાતીપણું નજરે ન પણ આવે એવો સંભવ છે. એટલે ભાષાંતરકારે માત્ર શબ્દને નહિ પણ શબ્દ અને ભાવને વળગીને સંસ્કૃત ભાષાનું ગુજરાતીકરણ કરવું આવશ્યક થઈ પડે છે. આ ભાષાંતરમાં મેં એમ કરવાનો નમ્ર પ્રયાસ કર્યો છે. તેમાં કેટલી સફળતા મળી છે તે વિવેચકે જોવાનું છે.

સામાન્ય સંસ્કૃત જાણનાર, પણ દર્શનને નહિ જાણનાર વાચક ગુજરાતી વાંચીને પછી સંસ્કૃત સામે રાખે તો સરલતાથી તેનો મૂળ સંસ્કૃત ગ્રન્થમાં પ્રવેશ થઈ જાય એ ધ્યેય હોવાથી મૂળસંસ્કૃતની કોઈ પણ આવશ્યક વસ્તુ છોડી નથી અને ક્રમ પણ મૂળનો જ રાખ્યો છે. વસ્તુનું સ્પષ્ટીકરણ કરવા ભાષાની સરલતા તરફ ધ્યાન આપ્યું છે, પણ મારા તરફથી તેમાં નવી વસ્તુ ઉમેરવામાં નથી આવી. તેમ કરવા જતાં એ સ્વતંત્ર ગ્રન્થ બની જાત; ભાષાંતર કે રૂપાંતર ન રહેત. જ્યાં નવી વસ્તુ કહેવાની હતી તે મેં પાછળ ટિપ્પણમાં કહેવાનું ઉચિત માન્યું છે.

આવશ્યક સૂત્ર અને તેનું પ્રથમ અધ્યયન

સમગ્ર જૈન આગમ સાહિત્યમાં આ એક જ એવો ગ્રન્થ છે જેનો પ્રચાર જ્યારથી તેની રચના થઈ છે ત્યારથી ઉત્તરોત્તર વધારે ને વધારે થતો રહ્યો છે આજે પણ એ સૂત્ર-વિષયક જેટલુ સાહિત્ય પ્રકાશિત થાય છે તેટલું કોઇપણ સૂત્ર વિશે થતુ નથી. કારણ એ છે કે તે શ્રમણ અને શ્રાવકની પ્રતિદિન કર્તવ્ય આવશ્યક ક્રિયાનું નિરૂપણ કરે છે અને તેથી પ્રત્યેક શ્રમણ અને શ્રાવકને તેની પ્રતિદિન આવશ્યકતા પડે છે. એ ગ્રન્થનો વિષય ધાર્મિક પુરુષોના જીવનમાં વણાઇને તેમના જીવનમાં ઓતપ્રોત થઇ ગયો છે. આમ હોવાથી એ ગ્રન્થની ટીકાપટીકાઓ ઉપરાંત તેના એકેક વિષયને લઈને અનેક સ્વતંત્ર ગ્રન્થોની રચના કરવામાં આવી છે. અને એ ગ્રન્થો પણ ટીકાપટીકાઓથી અલંકૃત કરવામાં આવ્યા છે. ભાષાની દૃષ્ટિએ જોઈએ તો એ ગ્રન્થની પ્રાચીન પ્રાકૃત અને સંસ્કૃત ટીકાઓથી માંડી આધુનિક ગુજરાતી હિન્દી ભાષામાં શતાબ્દીવાર સાહિત્ય ઉપલબ્ધ થાય છે. જૈન આગમોના વર્ગીકરણમાં પ્રાચીન પદ્ધતિ પ્રમાણે અંગબાહ્યના એક વર્ગમાં આવશ્યકસૂત્ર અને બીજા વર્ગમાં આવશ્યકેતર સૂત્રોને મૂકવાની પદ્ધતિથી પણ આવશ્યકસૂત્રની મહત્તા સૂચિત થાય છે.[1]

આવશ્યકસૂત્રનું પ્રથમ અધ્યયન સામાયિક વિશે છે. આચાર્ય ભદ્રબાહુના મત પ્રમાણે એ સામાયિક જ સમગ્ર શ્રુતજ્ઞાનની આદિમાં છે. શ્રુતજ્ઞાનનો કોઈ સાર હોય તો તે ચારિત્ર છે. અને ચારિત્રનો સાર નિર્વાણ છે.[2] આ પ્રમાણે આવશ્યકનું પ્રથમ અધ્યયન જે સામાયિક વિશે ચર્ચા કરે છે તેને સીધો સંબંધ મોક્ષ સાથે છે. આગમમાં જ્યાં ભગવાન મહાવીરના શ્રમણોના શ્રુતજ્ઞાનના અધ્યયનની વાત આવે છે ત્યાં સર્વત્ર તેમના અધ્યયનમાં સામાયિકને પ્રથમ સ્થાન આપવામાં આવ્યું છે[3] અને ત્યારપછી જ બીજા અંગ-ગ્રન્થોને સ્થાન છે. આ પ્રમાણે જ્ઞાનની દૃષ્ટિએ જ નહિ, પણ આચારની દૃષ્ટિએ પણ સામાયિકને જ સર્વ પ્રથમ સ્થાન છે.

આચાર્ય ભદ્રબાહુના મતાનુસાર તો ભગવાનને કેવલજ્ઞાન થયા પછી તેમણે પ્રથમ અર્થતઃ ઉપદેશ સામાયિકનો આપ્યો હતો. અર્થાત્ તેમના પ્રથમ ઉપદેશમાં સામાયિકનો અર્થ સમાવિષ્ટ હતો, એટલુ જ નહિ, પણ ગણધરોએ પણ વાદ થયા પછી પ્રથમ ઉપદેશ સામાયિકનો જ લીધો હતો એ પણ આચાર્યે કહ્યું છે.[4] સામાયિકનો ઉપદેશ લેવાથી

---

૧. નંદી સૂત્ર સૂ૦ ૪૩ ૨. "सामाइयमाईयं सुयनाणं जाव बिन्दुसाराओ। तस्स वि सारो चरणं सारो चरणस्स निव्वाण ॥" आव० नि० ९३। ૩. ભગવતી ૨. ૧. ૪. આવ૦ નિ૦ ૭૩૩–૭૩૫, ૭૪૨–૭૪૫

ગણધરોને શો લાભ થયો એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં આચાર્યે બતાવ્યું છે કે તેમને તેથી શુભાશુભ પદાર્થોનું જ્ઞાન થયું. એ જ્ઞાનને કારણે તેમણે સંયમ અને તપમાં પ્રવૃત્તિ કરી, તેથી નવા પાપકર્મથી નિવૃત્ત થયા, બાંધેલ કર્મોનો નાશ કરવા સમર્થ થયા, અને અશરીર બન્યા; અશરીર બનીને અવ્યાબાધ મોક્ષસુખને પામ્યા.[૧]

શ્રમણદીક્ષામાં પ્રથમ જે ચારિત્ર લેવામાં આવે છે તે પણ સામાયિક ચારિત્ર છે. ખરી રીતે એ જ ચારિત્ર જ્યારે પરિપૂર્ણ બને છે ત્યારે તે યથાખ્યાત–સંપૂર્ણ ચારિત્ર કહેવાય છે અને તે જ મોક્ષનું સાક્ષાત્ કારણ બને છે. આ રીતે જ્ઞાન અને ચારિત્ર બન્નેમાં સામાયિકની જ મુખ્યતા છે. એટલે આચાર્ય જિનભદ્રે માત્ર એ નિર્યુક્તિસહિત સામાયિકાધ્યયનની વિશેષરૂપે વ્યાખ્યા કરવાનું ઉચિત માન્યું અને વિશેષાવશ્યકભાષ્ય નામે એક મહાન ગ્રન્થની રચના કરી.

વિશેષાવશ્યકભાષ્યમાં ગણધરવાદનો પ્રસંગ

આવશ્યક નિર્યુક્તિમાં સામાયિક અધ્યયનની વ્યાખ્યા પ્રસંગે ઉપોદ્ઘાતરૂપે આચાર્ય ભદ્રબાહુએ કેટલાક પ્રશ્નોનું[૨] સમાધાન કર્યું છે. તેમાં સામાયિકના નિર્ગમનો અર્થાત્ સામાયિકના આવિર્ભાવનો પ્રશ્ન ઉઠાવ્યો છે અને તે કેવા પરિસ્થિતિમાં કોનાથી ક્યારે અને ક્યાં આવિર્ભૂત થયું છે ઇત્યાદિ પ્રશ્નોનું સમાધાન કર્યું છે. તે પ્રસંગે તેમણે ભગવાન મહાવીરનો જીવ પૂર્વભવમાં અટવીમાં ભૂલા પડેલા સાધુઓને માર્ગ બતાવવાથી ક્રમે કેવી રીતે મિથ્યાત્વમાંથી[૩] બહાર નીકળીને સમ્યક્ત્વને પામ્યો[૪] તે બતાવ્યું છે. અને ઉત્તરોત્તર કષાયોનો ક્ષય કરીને ભગવાન મહાવીર જે પ્રકારે સર્વજ્ઞ થયા તેનું વિસ્તારથી વર્ણન કર્યું છે. અને છેવટે જણાવ્યું છે કે જ્યારે છાદ્મસ્થિક જ્ઞાન નષ્ટ થઈને અનંત એવું કેવળજ્ઞાન ઉત્પન્ન થયું ત્યારે વિહાર કરીને રાત્રે તેઓ મહસેન વનમાં પહોંચ્યા.[૫] એટલે મધ્યમાપાવામાં એ મહસેન વનમાં દેવોએ ધર્મચક્રવર્તી ભગવાન મહાવીરના દ્વિતીય સમવસરણની—મહાસભાની રચના કરી.[૬] એ જ નગરીમાં બ્રાહ્મણ સોમિલાર્યે યજ્ઞ માંડયો હતો તેથી દૂર દૂરના મહાપંડિતો તેમાં ભાગ લેવા આવ્યા હતા. એ યજ્ઞમંડપની ઉત્તરે દેવો ભગવાનના સમવસરણમાં ઉત્સવ મનાવી રહ્યા હતા[૭] એટલે યજ્ઞમાં ઉપસ્થિત લોકોને એમ લાગ્યું કે અમારા યજ્ઞાનુષ્ઠાનથી સંતુષ્ટ થઈને દેવો સ્વયં યજ્ઞવાટિકામાં આવી રહ્યા છે.[૮] પણ જ્યારે તેમણે જોયું કે તે દેવો યજ્ઞવાટિકા તરફ આવવાને બદલે બીજે જ ક્યાંય ઉત્તર તરફ જઈ રહ્યા છે ત્યારે તેમના આશ્ચર્યનો પાર રહ્યો નહિ. લોકોએ પણ ખબર આપ્યા કે સર્વજ્ઞ ભગવાન મહાવીરનો મહિમા સ્વયં દેવો આવીને વધારી રહ્યા છે. ત્યારે અભિમાની પંડિત ઇન્દ્રભૂતિને થયું કે મારા સિવાય વળી બીજો કોણ સર્વજ્ઞ હોઈ શકે ! એટલે તે સ્વયં ભગવાનના સમવસરણમાં હાજર થઈ ગયો.[૯] તેને આવેલો જાણીને ભગવાન મહાવીરે તેને નામ અને ગોત્રથી બોલાવ્યો.[૧૦] અને તેના મનમાં જીવના અસ્તિત્વ વિશેનો જે સંદેહ હતો તે તેને કહી બતાવ્યો. અને

---

૧. આવ૦ નિ૦ ૭૪૫-૭૪૮ ૨. આવ૦ નિ૦ ૧૪૦-૧૪૧, ૧૪૫ ૩. વિશેષા૦ ભાષ્યમાં "मिच्छत्ताइतमाओ" ઇત્યાદિ ગાથાને ભાષ્યની ગણી છે આવશ્યક હારિભદ્રીયમાં પણ તે ગાથાની વ્યાખ્યા નથી, પણ વિશે૦ના સંપાદકે તે ગાથાને નિર્યુક્તિની ગણી છે. જુઓ પાછળ છાપેલ મૂળ. ૪ આવ૦ નિ૦ ૧૪૬—(पंथं किर "देसित्ता") ૫. આવ૦ નિ૦ ૫૩૯ ૬. આવ૦ નિ૦ ૫૪૦ ૭. આવ૦ નિ૦ ૫૪૧-૪૨, ૫૯૨ ૮. આવ૦ નિ૦ ૫૯૧ ૯. આવ૦ નિ૦ ૫૯૮ ૧૦. આવ૦ ૫૯૯

તેને કહ્યું કે વસ્તુતઃ તું વેદપદોનો અર્થ જાણતો નથી તેથી જ તને આવી શંકા થઈ છે. હું તને તે પદોનો ખરો અર્થ બતાવીશ.[1] અને છેવટે જ્યારે ઇન્દ્રભૂતિના સંશયનું નિવારણ થયું ત્યારે તેણે પોતાના ૫૦૦ શિષ્યો સાથે ભગવાન મહાવીર પાસે દીક્ષા લીધી.[2] એ જ ઇન્દ્રભૂતિ ભગવાનના મુખ્ય ગણધર બન્યા. તેને દીક્ષિત થયેલા જાણીને અગ્નિભૂતિ આદિ બીજા દશ બ્રાહ્મણ પંડિતો પણ ક્રમશઃ ભગવાન પાસે આવ્યા તેમને પણ તે જ પ્રમાણે તેમનાં નામ ગોત્રથી ભગવાને આવકાર્યા અને તેમનાં મનમાં રહેલી જુદી જુદી શંકાઓ પણ કહી બતાવી. અને સમાધાન થયે તેઓ પણ ભગવાન પાસે પોતપોતાના શિષ્યો સાથે દીક્ષિત થયા અને ગણધરપદને પામ્યા.[3]

પ્રથમ ઇન્દ્રભૂતિના મનમાં રહેલા સંશયકથનથી માંડીને અંતિમ અગિયારમા પ્રભાસની દીક્ષાવિધિ સુધીના પ્રસંગની આવશ્યકનિર્યુક્તની ૪૨ ગાથાઓ (૬૦૦-૬૪૧) ના વ્યાખ્યાનપ્રસંગે આચાર્ય જિનભદ્રે 'ગણધરવાદ'ની રચના કરી છે. અને એ માત્ર ૪૨ ગાથાઓના વ્યાખ્યાનમાં તેમણે અગિયારે ગણધરના વાદ વિશેની જે ગાથાઓ રચી છે તેની સંખ્યા આ પ્રમાણે છે—૧-૫૬; ૨-૩૫; ૩-૩૮; ૪-૭૯; ૫-૨૮; ૬-૫૮; ૭-૧૭; ૮-૧૬; ૯-૪૦; ૧૦-૧૯; ૧૧-૪૯.

ઉક્ત આવ૦ નિ૦ ની ૪૨ ગાથાઓમાં પણ અગિયારે ગણધરોના નામ, શિષ્યસંખ્યા, સંશયનો વિષય, તેઓનું વેદપદોના અર્થનું અજ્ઞાન, અને 'હું વેદપદોનો સાચો અર્થ બતાવું છું' એવું ભગવાનનું કથન—આટલી જ હકીકતો છે. ગણધરોનાં મનમાં વેદનાં કયા વાક્યોને લઈને તે વિષયમાં કેવી રીતે સંશય થયો ? તે સંશય થવામાં તેમની શી દલીલો હતી ? ભગવાને તેમને શો જવાબ આપ્યો ? વેદપદોનો ભગવાને શો અર્થ કર્યો ?—ઇત્યાદિ કશી જ હકીકત આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં છે જ નહિ. એ બધી હકીકતોની પૂર્તિ કરીને પૂર્વોત્તર પક્ષની રચના કરવાપૂર્વક આચાર્ય જિનભદ્રે પોતાના ભાષ્યમાં વિસ્તૃત 'ગણધરવાદ'ની રચના કરી છે સારાંશ એ છે કે આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં વસ્તુત વાદ વિશેની કશી જ હકીકત વિશેષરૂપે આપવામાં આવી નથી, માત્ર વાદનું સૂચન છે. એ સૂચનને આધારે એક ટીકાકારને શોભે એ રીતે આચાર્ય જિનભદ્રે 'ગણધરવાદ'ની રચના કરી છે.

આ પ્રકારે પ્રસ્તુત અનુવાદ ગ્રન્થ સાથે આવશ્યક સૂત્ર, તેની ભદ્રબાહુકૃત ઉપોદ્ઘાત-નિર્યુક્તિ, જિનભદ્રકૃત તેનું વિશેષાવશ્યકભાષ્ય, અને આચાર્ય હેમચંદ્ર મલધારી-કૃત બૃહદ્વૃત્તિ એટલા ગ્રંથોનો સબંધ છે તેથી આ પ્રસ્તાવનામાં, તે તે ગ્રન્થના કર્તા આચાર્યોનો પરિચય આપવાનું ઉચિત ધાર્યું છે અને અંતે ગણધરોનો સામાન્ય પરિચય આપીને પ્રસ્તુત ગ્રન્થના પ્રવેશકરૂપે આત્મવાદ, કર્મવાદ, અને તેના વિરોધી વાદો અનાત્મવાદ અને અકર્મવાદ વિશે ઐતિહાસિક અને તુલનાત્મક દૃષ્ટિએ નિરૂપણ કર્યું છે, જેથી ગણધરવાદને લગતી દાર્શનિક ભૂમિકા શી છે તે વાચકના ખ્યાલમાં આવે.

૨. આવશ્યકસૂત્રના કર્તા કોણ ?

જૈન આગમ શાસ્ત્રના બે ભેદ કરવામાં આવે છેઃ અર્થાગમ, અને સૂત્રાગમ અર્થાત્ શબ્દાગમ. અનુયોગદ્વારમાં કહ્યું છે કે તીર્થંકરો આગમનો ઉપદેશ કરે છે તેથી તે સ્વયં

૧. આવ૦ નિ૦ ૬૦૦ ૨. આવ૦ નિ૦ ૬૦૧ ૩. આવ૦ નિ૦ ૬૦૨-૬૪૧

અર્થાગમના કર્તા છે. તે અર્થાગમ ગણધરોને તીર્થંકરો પાસેથી સાક્ષાત્ મળતો હોવાથી ગણધરોની અપેક્ષાએ તે અનન્તરાગમ છે પણ તે અર્થાગમને આધારે ગણધરો સૂત્રોની રચના કરતા હોવાથી સૂત્રાગમ અથવા શબ્દાગમના ગણધરો જ કર્તા કહેવાય છે. ગણધરોના સાક્ષાત્ શિષ્યોની અપેક્ષાએ અર્થાગમ પરંપરાગમ કહેવાય છે અને સૂત્રાગમ તેમને ગણધરો પાસેથી સાક્ષાત્ મળતો હોવાથી તેમની અપેક્ષાએ તે અનંતરાગમ કહેવાય છે. ગણધરોના પ્રશિષ્યોની અપેક્ષાએ બન્ને પ્રકારના આગમો પરંપરાગમ કહેવાય છે. [1]

આ ઉપરથી આપણે એટલું તો તારવી શકીએ છીએ કે આગમના અર્થનો ઉપદેશ તીર્થંકરોએ આપ્યો હતો, પણ તેને ગ્રન્થબદ્ધ કરવાનું માન ગણધરોને ફાળે જાય છે. એટલે જ્યાં જ્યાં આગમને તીર્થંકરપ્રણીત કહેવામાં આવે છે ત્યાં તેનો અર્થ એટલો જ લેવો જોઈએ કે એ આગમમાં જે વાત કહેવામાં આવી છે તેનું મૂળ તીર્થંકરના ઉપદેશમાં છે. તેનો શબ્દાર્થ એવો નથી કે એ ગ્રન્થો પણ તીર્થંકરોએ બનાવ્યા છે. આ વસ્તુનું સમર્થન આચાર્ય ભદ્રબાહુએ આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં કર્યું છે કે—

> अत्थं भासइ अरहा सुत्तं गंथंति गणहरा निउणं।
> सासणस्स हियट्ठाए तओ सुत्तं पवत्तइ ॥ ९२ ॥[2]

આવશ્યકના કર્તા વિશે બે માન્યતાઓ

હવે એ પ્રશ્ન વિચારીએ કે ગણધરોએ કયા કયા ગ્રન્થોની રચના કરી ? અને તેમાં આવશ્યકસૂત્રનો સમાવેશ થાય છે કે નહિ ?

આ બાબતમાં આગમ ગ્રન્થોમાં એકમત્ય જોવાતું નથી.

(૧) અનુયોગદ્વાર સૂત્રમાં અલૌકિક આગમ વિશે નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે. તેમાં આચારાંગથી માંડીને દૃષ્ટિવાદ સુધીનાં બાર અંગોના પ્રણેતા તીર્થંકરને કહ્યા છે.[3] આનો અર્થ આપણે એમ કરી શકીએ કે તેમના એ ઉપદેશને આધારે ગણધરોએ દ્વાદશાંગીની રચના કરી. આ જ વસ્તુ નંદીમાં પણ સમ્યક્શ્રુતના વર્ણન પ્રસંગે અનુયોગદ્વારના જ શબ્દોમાં કહેવામાં આવી છે.[4] ષટ્ખંડાગમની ધવલા ટીકા અને કષાયપાહુડની જયધવલા ટીકામાં પણ ઇન્દ્રભૂતિ ગણધરને દ્વાદશાંગ અને ચૌદ પૂર્વના[5] સૂત્રકર્તા કહેવામાં આવ્યા છે.[6]

આ માન્યતાનું સમર્થન અન્યત્ર પણ મળે છે. આચાર્ય ઉમાસ્વાતિએ તત્ત્વાર્થભાષ્યમાં આગમમાં અંગ અને અંગબાહ્ય એવો ભેદ શા માટે કરવામાં આવે છે તે સમજાવતાં કહ્યું છે કે ગણધરકૃત તે અંગ અને સ્થવિરકૃત તે અંગબાહ્ય [7] બૃહત્કલ્પભાષ્ય [8] અને વિશેષાવશ્યકભાષ્યમાં [9] અંગ અને અંગબાહ્યનો ભેદ ત્રણ પ્રકારે બતાવવામાં આવ્યો છે

---

૧. અનુયોગ દ્વાર સૂ૦ ૧૪૭ પૃ૦ ૨૧૯, વિશેષા૦ ૬૪૮-૬૪૯ ૨ આ વસ્તુનું સમર્થન ભગવતી આરાધના ગા૦ ૩૪, વિજયોદયા પૃ. ૧૨૫, ષટ્ખંડાગમની ધવલા ટીકા (પૃ૦ ૬૦) અને કષાયપાહુડની જયધવલા ટીકા (પૃ૦ ૮૪) મા પણ છે, તથા મહાપુરાણ (આદિપુરાણ) ૧. ૨૦૨, તિલોયપણ્ણત્તિ ૧, ૩૩; ૧, ૯૦૧ તત્ત્વાર્થભાષ્ય-સિદ્ધસેન વૃત્તિ ૧-૨૦માં પણ છે. ૩. અનુયોગદ્વાર સૂ૯ ૧૪૭ પૃ૦ ૨૧૮. ૪. નંદી સૂ૦ ૪૦ ૫. ચૌદ પૂર્વનો સમાવેશ બારમા અંગમાં હોવાથી ધવલા અને જયધવલાનો મત પૂર્વોક્ત મતથી ભિન્ન નથી ૬ ષટ્ખંડાગમ-ધવલા ટીકા ભાગ, ૧, પૃ૦ ૬૫ અને કષાય પાહુડ-જયધવલા ટીકા ભા. ૧, પૃ, ૮૪ ૭. તત્ત્વાર્થ ભાષ્ય ૧, ૨૦ ૮ બૃહત્કલ્પભાષ્ય ગા૦ ૧૪૪ ૯. વિશેષા૦ ભા૦ ગા૦ ૫૫૦ અહીં, એ નોંધવા જેવું છે કે બૃહત્કલ્પભાષ્યમાં અને વિશેષા૦ ભા૦ની ગાથામાં કશો જ ફરક નથી.

તેમાંનો એક પ્રકાર આચાર્ય ઉમાસ્વાતિએ નિર્દેશેલ ઉક્તમતને અનુસરે છે. અને સાથે એ પણ સૂચિત થાય છે કે તેમના સમયમાં આચાર્ય ઉમાસ્વાતિનિર્દિષ્ટ માન્યતામાં શૈથિલ્ય આવવું શરૂ થઈ ગયુ હતું. એટલે અંગબાહ્યનો ભેદ આચાર્ય ઉમાસ્વાતિની જેમ એક જ પ્રકારે નહિ, પણ ત્રણ પ્રકારે બતાવવામાં આવ્યો છે.

વળી નંદીસૂત્રની ચૂર્ણિમાં[1] તથા આચાર્ય હરિભદ્રની નંદીટીકામાં[2] અંગબાહ્યની રચના વિશે બે મત ફલિત થાય છે તેમાં પણ એક મત તો આચાર્ય ઉમાસ્વાતિએ સ્વીકારેલ મત જ છે કે જે ગણધરકૃત હોય તે અંગ અને સ્થવિરકૃત હોય તે અંગબાહ્ય. આ ઉપરથી પણ એમ સિદ્ધ થાય છે કે જેમ જેમ વખત પસાર થતો ગયો તેમ તેમ અંગબાહ્ય એ ગણધરકૃત છે એમ માનવા તરફ વલણ હોવા છતાં જૂની માન્યતાનો પણ ઉલ્લેખ આચાર્યો કરવાનું ચૂકતા નથી.

એ ગમે તેમ હોય, પણ પ્રાચીન માન્યતા એવી સિદ્ધ થાય છે કે આવશ્યક એ અંગબાહ્ય હોવાથી આવશ્યકના કર્તા ગણધર નહિ પણ કોઈક સ્થવિર હતા.

પણ આ માન્યતા વિરુદ્ધ બીજી માન્યતા ક્યારે શરૂ થઈ એ કહેવું કઠણ છે. છતાં પણ એટલું તો નિશ્ચિત છે કે આવશ્યકસૂત્ર એ પણ ગણધરકૃત છે, એવી માન્યતા સર્વ પ્રથમ આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં સ્પષ્ટ રૂપે પ્રતિપાદિત થયેલ નજરે પડે છે.

આવશ્યકસૂત્રના સામાયિકાધ્યયનની ઉપોદ્ઘાતનિર્યુક્તિમાં ઉદ્દેશાદિ[3] અનેક દ્વારોમાં જે પ્રશ્નો ઉઠાવ્યા છે અને તેનો ક્રમશઃ જે ઉત્તર નિર્યુક્તિકારે આપ્યો છે તેનો સળંગ સ્વાધ્યાય કરનારને એ વસ્તુ સ્પષ્ટ થયા વિના નહિ રહે કે નિર્યુક્તિકાર વારંવાર એ જ વસ્તુ સિદ્ધ કરવા માગે છે કે સામાયિકાદિ અધ્યયનોની રચના ભગવાનના ઉપદેશને આધારે ગણધરોએ કરી છે. આ જ વસ્તુનું વિશેષાવશ્યકભાષ્યકાર જિનભદ્રે પણ પોતાના ઉક્ત નિર્યુક્તિના ભાષ્યપ્રસંગે સમર્થન કર્યું છે,[4] અને તે જ વસ્તુને તે બન્નેના ટીકાકારો આચાર્ય હરિભદ્ર, મલયગિરિ, મલધારી હેમચંદ્ર આદિ ને તે પ્રસંગે અનુસરે એમાં કશી જ નવાઈ નથી. આચાર્ય ભદ્રબાહુએ એ પણ સ્પષ્ટ કર્યું છે કે આમાં જે હું કહું છું તે પરંપરાથી પ્રાપ્ત થયેલું છે.[5] એ પરંપરાની ભાળ કાઢીએ તો એ આપણને આવશ્યકના પ્રાચીનતમ વ્યાખ્યાન અનુયોગદ્વારમાં મળે છે. ત્યાં પણ આવશ્યકનાં અધ્યયનો વિશે આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં આવતી 'ઉદ્દેશાદિ' પ્રદર્શક ગાથાઓ એ જ રૂપમાં છે.[6] એ ગાથાઓના વિશેષ વિવરણ માટે અનુયોગદ્વારચૂર્ણિમાં કશું જ કહ્યું નથી, પણ આચાર્ય હરિભદ્રે પોતાના આવશ્યકવિવરણમાં વિવેચન કરવાની પ્રતિજ્ઞા[7] કરી છે. અને તે વિવરણ આવશ્યકનિર્યુક્તિને જ અનુસરે છે એ કહેવાની ભાગ્યે જ જરૂર છે. આચાર્ય મલધારી હેમચંદ્ર પણ આવશ્યકનિર્યુક્તિનો ઉપયોગ કરીને જ એ ગાથાઓની વ્યાખ્યા કરે છે;[8] એટલે એમ માની શકાય કે અનુયોગની ઉક્ત ગાથાઓનું તાત્પર્ય એ છે કે આવશ્યકસૂત્ર ગણધરકૃત છે.

---

૧. નંદી ચૂર્ણિ પૃ૦ ૪૭ ૨. પૃ૦ ૬૦ ૩. આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૧૪૦–૧૪૧ ૪ આવ૦ નિ૦ની વિશેષરૂપે તેની ભાષ્યાદિ ટીકાઓ સાથે નીચેની ગાથાઓ દ્રષ્ટવ્ય છે—ગા૦ ૮૦, ૯૦, ૨૭૦, ૭૩૪, ૭૩૫, ૭૪૨, ૭૪૫, ૭૫૦; વિશેષા૦ ૯૪૮–૯, ૯૭૩–૪, ૧૪૮૪–૮૫, ૧૫૩૩, ૧૫૪૫–૪૯, ૨૦૮૧, ૨૦૮૩, ૨૦૮૯. ૫. આવ૦ નિ૦ ૮૭ ૬. અનુયોગદ્વાર સૂ૦ ૧૫૫. ૭. અનુયોગદ્વારવૃત્તિ–હરિભદ્ર કૃત પૃ૦ ૧૧૨. ૮. પૃ૦ ૨૫૮–૨૫૯.

આ પરંપરા ટીકાકારોને માન્ય છે અને તે આવશ્યકનિર્યુક્તિ જેટલી જૂની છે જ. સ્વયં ભદ્રબાહુ કહે છે કે 'હું પરંપરા પ્રમાણે સામાયિક વિશે વિવરણ કરું છું.' એટલે એમ માની શકાય કે આચાર્ય ભદ્રબાહુની પણ પહેલાં ક્યારેક એ માન્યતા શરૂ થઈ ગઈ હતી કે માત્ર અંગ જ નહિ, પણ અંગબાહ્ય ગ્રંથોમાંથી સામાયિકાદિ આવશ્યકનાં અધ્યયનો પણ ગણધરકૃત છે. પણ આ માન્યતા અહીં જ ન અટકતાં, બધા જ અંગબાહ્ય આગમ ગ્રંથો ગણધરકૃત છે, એમ ધીરે ધીરે મનાવા લાગ્યું. તેનો પુરાવો દિગંબર ગ્રંથોમાંથી પણ આપણને મળે છે.અને તે એ કે દિગંબર આચાર્ય જિનસેન (વિ૦ ૮૪૦) પોતાના હરિવંશ પુરાણમાં એ જ મતને અનુસરે છે. તેઓ જણાવે છે કે ભગવાન મહાવીરે પ્રથમ બાર અંગનો અર્થતઃ ઉપદેશ આપ્યો,[૧] એ પછી ગૌતમ ગણધરે ઉપાંગ સહિત દ્વાદશાંગીની રચના કરી.[૨]

જો કે નંદી-મૂળમાં એક ઠેકાણે દ્વાદશાંગીને જ જિનપ્રણીત કહી છે, છતાં તેની સાથે ચૂર્ણિકાર અંગબાહ્યને પણ ઉમેરવાની સૂચના આપે છે[૩] તે બતાવે છે કે ચૂર્ણિકાર સામે અંગબાહ્યને પણ ગણધરકૃત માનવાની પરંપરા પ્રચલિત થઈ ગઈ હતી. તેથી જ તેઓ અન્યત્ર મૂળમાં જ્યાં અંગ-અંગબાહ્ય બન્નેની ગણતરી છે ત્યાં બન્ને માટે તેઓ જણાવે છે કે તે બન્ને અરિહંતના ઉપદેશાનુસારી[૪] છે. આચાર્ય હરિભદ્રને પણ નંદી-ટીકામાં ચૂર્ણિનું અનુસરણ કરવું પડ્યું. જો કે ચૂર્ણિકાર અને હરિભદ્ર બન્ને 'અથવા' કહીને તે મતની વિરુદ્ધ જે માન્યતા પ્રચલિત હતી તેની નોંધ લેવાનું ચૂકતા નથી કે ગણધરકૃત દ્વાદશાંગી છે અને સ્થવિરકૃત અંગબાહ્ય છે.[૫]

અંગબાહ્ય આગમ ગણધરકૃત છે એ માન્યતા એટલેથી જ અટકી નથી, પણ જૈન પુરાણકારોએ પોતાનાં પુરાણોનું પ્રામાણ્ય સિદ્ધ કરવા ખાતર ઉપોદ્ઘાતમાં સ્પષ્ટ કરવાનું ઉચિત ધાર્યું છે કે એ પુરાણ પણ મૂળે તો ગણધરકૃત છે અને અમને તે વસ્તુ પરંપરાથી પ્રાપ્ત થઈ તેના આધારે પુરાણોની રચના કરવામાં આવી છે.[૬] આ રીતે માત્ર બાર અંગ ગણધરકૃત મનાતાં તેને સ્થાને અંગબાહ્ય ઉપરાંત પુરાણો પણ ગણધરકૃત મનાવા લાગ્યાં.

આટલી ચર્ચાનો પ્રસ્તુતોપયોગી સાર એ છે કે પ્રાચીન માન્યતા પ્રમાણે આવશ્યક એ અંગબાહ્ય હોવાથી, ગણધરકૃત મનાતું નહિ, પણ પછીથી તેને પણ આચાર્યો ગણધરકૃત માનવા લાગ્યા વળી એમ પણ કહેવું જોઈએ કે અંગબાહ્ય ગ્રન્થોમાંથી પ્રથમ આવશ્યકને જ ગણધરકૃત માનવાની પરંપરા શરૂ થઈ અને ત્યારપછી જ બીજાં અંગબાહ્યોનો પણ ગણધરકૃતમાં સમાવેશ કરવામાં આવ્યો.[૭]

---

૧ હરિવંશપુરાણ ૨. ૯૨—૧૦૫ ૨. હરિવંશપુરાણ ૨, ૧૧૧ ૩. પૃષ્ઠ ૩૮ ૪ પૃ૦ ૪૦ ૫ પૃ૦ ૮૨, ૮૯-૯૦ ૬. પદ્મચરિત ૧. ૪૧, ૪૨, મહાપુરાણ [આદિપુરાણ] ૧ ૨૬, ૧ ૧૯૮-૨૦૧ ૭. અંગબાહ્યની જે જુદી જુદી વ્યાખ્યાઓ ઉપર નોંધવામા આવી છે તેનાં કારણોનો વિચાર કરતા એક કારણ તરીકે એમ લાગે છે કે શ્વેતાંબર અને દિગંબર પરંપરા તેમજ તેમના સાહિત્ય વિશે જેમ જેમ મતભેદ તીવ્રતમ થતો ચાલ્યો તેમ તેમ અંગબાહ્યને ગણધરકૃત માનવા-મનાવવા-ની વૃત્તિ સબળ થતી ગઈ, અને પુરાણો જેવા ગ્રંથોનો પણ ગણધરકૃત કૃતિઓમા સમાવેશ થતો ગયો,

હવે પ્રશ્ન એ થાય છે કે આમ શા માટે કરવું પડ્યું? આનો સીધો ઉત્તર તો એ જ હોઈ શકે કે ગણધરો વિશેષ ઋદ્ધિવાળા મનાતા હતા અને તેમણે ભગવાનનો ઉપદેશ સાક્ષાત્ ગ્રહણ કર્યો હતો, એટલે તેમની રચનાનું પ્રામાણ્ય બીજા કરતાં વધી જાય એ સ્વાભાવિક છે. એટલે આગળના આચાર્યોએ આગમમાં ખપી શકે એવું બધું સાહિત્ય ગણધરને નામે ચડાવવું ઉચિત માન્યું, જેથી તેના પ્રામાણ્યમાં સંદેહનું સ્થાન ન રહે અને એથી ક્રમે કરી આવશ્યકથી માંડીને પુરાણ સુધીનું અંગબાહ્ય સાહિત્ય ગણધરકૃત મનાવા લાગ્યું.

અંગબાહ્યમાં તો અનેક ગ્રન્થો હતા. છતાં આવશ્યકને સર્વપ્રથમ ગણધરકૃત માનવાની પરંપરાનું પ્રચલન થયું તેનું કારણ એ જણાય છે કે સ્વયં અંગગ્રન્થોમાં જ અનેક ઠેકાણે જ્યાં જ્યાં ભગવાન મહાવીરના સાક્ષાત્ શિષ્યોના શ્રુતજ્ઞાનના અભ્યાસનો નિર્દેશ છે ત્યાં ઘણે ઠેકાણે તેઓએ 'સામાયિકાદિ અગિયાર અંગોનું અધ્યયન કર્યું' એવો ઉલ્લેખ મળે છે. સામાયિક એ આવશ્યકનું પ્રથમ પ્રકરણ છે. અને અધ્યયનક્રમમાં તેનું સ્થાન જો અગિયાર અંગથી પણ પહેલાં હોય તો આવશ્યકને ગણધરકૃત ઠરાવવામાં ખાસ વાંધો ઉપસ્થિત ન થાય. એટલે અંગબાહ્યમાંથી આવશ્યકસૂત્ર ગણધરની કૃતિ તરીકે પ્રથમ પસંદગી પામે તે સ્વાભાવિક છે.

વળી આવશ્યકની સૌથી જૂની વ્યાખ્યા અનુયોગદ્વારસૂત્રમાં ઉપક્રમદ્વારના પ્રમાણ-ભેદની ચર્ચાને પ્રસંગે સૂત્રાગમ વગેરે ભેદો કર્યા છે. આવશ્યકસૂત્રના સામાયિક અધ્યયનની જ ચર્ચાને પ્રસંગે એ ભેદો કરેલા હોવાથી નિર્યુક્તિકાર, ભાષ્યકાર અને બીજા ટીકાકારો એ ભેદોને સામાયિકાધ્યયનને સામે રાખીને ઘટાવે તે સ્વાભાવિક છે. એટલે જ તેઓ બધા સામાયિકના અર્થકર્તા તીર્થંકરને અને સૂત્રકર્તા ગણધરને માને છે. પણ એટલું ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે અનુયોગસૂત્રમાં આગમના સૂત્રાગમાદિ ભેદો કરીને પણ પ્રસ્તુત સામાયિક સૂત્રમાં તેનો ઉપસંહાર તેમાં કર્યો નથી. અન્યત્ર અનુયોગદ્વારની એ પદ્ધતિ છે કે પ્રસ્તુત અપ્રસ્તુત બધા ભેદો સૂચવીને છેવટે ઉપસંહારમાં અપ્રસ્તુતનું નિરાકરણ કરીને પ્રસ્તુત શું છે તેની સૂચના કરવામાં આવી છે.

૩. આવશ્યક નિર્યુક્તિના કર્તા

આચાર્ય ભદ્રબાહુ નામના અનેક આચાર્યો થઈ ગયા હોવાથી એકની જીવનઘટના બીજાના નામે ચડી જવાનો તથા એકના ગ્રન્થો બીજાને નામે ચડી જવાનો ઘણો જ સંભવ રહે છે. દા. ત. નિર્યુક્તિઓમાં પ્રથમ ચતુર્દશપૂર્વધર ભદ્રબાહુ પછીના ઘણા આચાર્યોનાં નામોનો ઉલ્લેખ હોવા છતાં હજી હમણાં સુધી એ માન્યતા પ્રચલિત હતી કે બધી નિર્યુક્તિઓ ચતુર્દશ-પૂર્વધરરચિત છે અને હજી પણ ઘણા શ્રદ્ધાળુ જીવો એ જ માન્યતાને વળગી રહ્યા છે. વળી ચતુર્દશ પૂર્વધર ભદ્રબાહુ શ્વેતામ્બર આગમ પ્રમાણે નેપાલમાં યોગસાધના અર્થે ગયેલા એવી કથા છે, ત્યારે એ જ ભદ્રબાહુ દક્ષિણમાં ગયા એવી કથા દિગંબર સાહિત્યમાં પ્રચલિત છે વસ્તુતઃ આ બે જુદા જુદા ભદ્રબાહુના જીવનની ઘટનાઓ એકને નામે ચડી ગઈ હોય તેમ જણાય છે. આમાં કઈ હકીકત કયા ભદ્રબાહુના જીવન સાથે સુસંગત છે તે હજી શોધનો વિષય છે. પણ આવશ્યકાદિની જે નિર્યુક્તિઓ

ઉપલબ્ધ છે તે પ્રથમ ચતુર્દશપૂર્વધર ભદ્રબાહુની નહિ પણ વિ૦ છઠ્ઠી શતાબ્દીમાં વિદ્યમાન બીજા ભદ્રબાહુની રચના છે એ મુનિ શ્રી પુણ્યવિજયજીએ અસંદિગ્ધ રૂપે સિદ્ધ કરી દીધું છે.

આચાર્ય ભદ્રબાહુ પ્રસિદ્ધ જ્યોતિર્વિદ વરાહમિહિરના સંસારી અવસ્થાના સહોદર હતા. જૈન પરંપરામાં તે મંત્રવિદ નૈમિત્તિક તરીકે પ્રસિદ્ધ છે. વરાહમિહિરે પંચસિદ્ધાન્તિકાને અંતે શક સંવત ૪૨૭ અર્થાત્ વિક્રમ સં. ૫૬૨ જણાવ્યો છે, એટલે આપણે આચાર્ય ભદ્રબાહુ છઠ્ઠી શતાબ્દીમાં વિદ્યમાન હતા એમ કહી શકીએ છીએ.[1]

આચાર્ય ભદ્રબાહુના નામે ચડેલા ગ્રન્થો પૈકી છેદસૂત્રો તો પ્રથમ ભદ્રબાહુ જેઓ ચતુર્દશ-પૂર્વવિદ હતા તેમના બનાવેલા હોવાથી પ્રસ્તુત ભદ્રબાહુ (દ્વિતીય)ની કૃતિ તરીકે નીચેના ગ્રન્થોની નિર્યુક્તિઓ માનવી જોઈએ—

૧ આવશ્યક, ૨ દશવૈકાલિક ૩ ઉત્તરાધ્યયન, ૪ આચારાંગ, ૫ સૂત્રકૃતાંગ, ૬ દશાશ્રુતસ્કંધ, ૭ કલ્પ—બૃહત્કલ્પ, ૮ વ્યવહાર, ૯ સૂર્યપ્રજ્ઞપ્તિ, અને ૧૦ ઋષિભાષિત. આ દશ શાસ્ત્રોની નિર્યુક્તિ કરવાની પ્રતિજ્ઞા સ્વયં ભદ્રબાહુએ આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં કરી છે.[2]

આમાંથી અંતિમ બે સિવાયની બાકીની બધી નિર્યુક્તિઓ ઉપલબ્ધ છે.

ઉવસગ્ગહર એ પ્રાકૃત સ્તોત્ર પણ આ ભદ્રબાહુની રચના મનાય છે અને તેમાં શંકા કરવાને કશું કારણ નથી.

ભદ્રબાહુસંહિતા નામનો ગ્રન્થ તેમનો ગણાય છે, પણ જે ઉપલબ્ધ છે તે તેમની-રચના હોવા વિશે સંદેહ છે.

ઓઘનિર્યુક્તિ, પિંડનિર્યુક્તિ અને પંચકલ્પનિર્યુક્તિ આ ત્રણ નિર્યુક્તિગ્રન્થો અનુક્રમે આવશ્યકનિર્યુક્તિ, દશવૈકાલિકનિર્યુક્તિ, અને કલ્પ-બૃહત્કલ્પનિર્યુક્તિના અંશરૂપ હોઈ તેનો જુદા ગ્રન્થ તરીકે ઉલ્લેખ અનાવશ્યક છે. આ સિવાયના તેમના ગણાતા, સંસક્તનિર્યુક્તિ, ગ્રહશાંતિસ્તોત્ર, સપાદલક્ષ વસુદેવહિંડી જેવા ગ્રંથો તેમના રચેલા હોવા સામે અનેક વાંધા છે.[3]

---

૧. ભદ્રબાહુ ભલે છઠ્ઠી શતાબ્દીમા હોય, પણ એમની લેખાતી નિર્યુક્તિઓમા કોઈ જૂનો ભાગ આવેલો છે કે નહિ એ પણ પ્રશ્ન છે શ્રી. કુંદકુંદ આદિના ગ્રંથોમા ઘણી ગાથાઓ નિર્યુક્તિમાંની છે, ભગવતી આરાધનાઅને મૂલાચારમા પણ છે, એટલે ઉપલબ્ધ નિર્યુક્તિની બધી ગાથાઓ માત્ર છઠ્ઠી શતાબ્દીમાં રચાઈ એમ કેમ કહેવાય ? અલબત જૂની ગાથાઓને સમાવી નવી રચના ઉપલબ્ધ રૂપમા તે વખતે થઇ હોય તેથી સમગ્ર નિર્યુક્તિ ને છઠ્ઠી શતાબ્દીની જ કેમ મનાય ? જની ગાથાઓ કોની કોની, કેટલી હતી, એ ચોક્કસ નથી એ ખરું. વળી નિર્યુક્તિની વ્યાખ્યાન પદ્ધતિ બહુ જૂની લાગે છે. અનુયોગ દ્વાર જૂનું છે, એમાની ગાથાઓ પણ નિર્યુક્તિમાં છે. તેથી છઠ્ઠી શતાબ્દીના ભદ્રબાહુએ ઉપલબ્ધ રચના કરી હોય તોપણ પ્રાચીનતાની પરંપરા નિરાધાર નથી એમ માનવું રહ્યું. છઠ્ઠી શતાબ્દીના ભદ્રબાહુની કૃતિમાંથી પ્રાચીન ગણાતા દિગંબર ગ્રંથોમાં ગાથાઓ લેવામા આવી એ કલ્પના જરા વધારે પડતી ગણાય. સમાન વારસામાંથી બન્નેમા ગયાનો વધારે સંભવ છે, જેમ કર્મશાસ્ત્ર અને જીવાદિ તત્ત્વોની પરિભાષા વિશે. ૨. આવા૦ નિ૦ ગા૦ ૮૪—૮૫. ૩. આચાર્ય ભદ્રબાહુ વિશે ઉપર આપેલ બધી હકીકતોનો આધાર મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજીનો મહાવીર જૈન વિદ્યાલયના રજત મહોત્સવ અંકમાં (પૃ૦ ૧૮૫) છપાયેલ લેખ છે, તેની સાભાર નોંધ લઉં છું.

૪. આચાર્ય ભદ્રબાહુની નિર્યુક્તિઓનો ઉપોદ્ઘાત

નિર્યુક્તિનું સ્વરૂપ

જેમ વેદના શબ્દોની વ્યાખ્યા યાસ્કે નિરુક્ત લખીને નિશ્ચિત કરી તે જ પ્રમાણે આચાર્ય ભદ્રબાહુએ જૈન આગમના પારિભાષિક શબ્દોની વ્યાખ્યા પ્રાકૃત પદ્યમાં નિર્યુક્તિઓ લખીને નિશ્ચિત કરી આચાર્ય ભદ્રબાહુએ આગમની જે નિર્યુક્તિઓ લખી છે તેમાં તેમણે જે ક્રમ સામાન્ય રીતે અપનાવ્યો છે તે કાંઈક આવો છે—ગ્રંથના પ્રત્યેક શબ્દ કે પ્રત્યેક વાક્યનો અર્થ અથવા તો વિવરણ તેઓ કદી કરતા નથી. સામાન્ય રીતે ગ્રંથના નામનો જે પ્રસ્તુત અર્થ હોય તે બતાવે છે, ગ્રંથના આધારભૂત અન્ય આગમ પ્રકરણોનો ઉલ્લેખ કરે છે, પછી સમસ્ત ગ્રંથનો વિષયાનુક્રમ સંક્ષેપમાં સૂચવે છે. ત્યારપછી પ્રત્યેક અધ્યયનની નિર્યુક્તિ લખતી વખતે તે તે અધ્યયનના નામનો પ્રસ્તુત અર્થ સ્પષ્ટ કરે છે અને અધ્યયનમાં આવતા કેટલાક મહત્ત્વના શબ્દો વિશે વિવરણ કરીને સંતોષ માને છે. શબ્દોના પ્રસ્તુત અર્થનો લાભ કરવા માટે તેઓ નિક્ષેપપદ્ધતિથી શબ્દના સંભવિત બધા અર્થો બતાવે છે અને અપ્રસ્તુત અર્થોનું નિરાકરણ કરી માત્ર પ્રસ્તુત જે અર્થ હોય છે તે સ્વીકારવા ભલામણ કરી તે વિશે જો તેમને વિશેષ કાંઈ કહેવું હોય તો કહીને વ્યાખ્યા સમાપ્ત કરે છે.

આવશ્યક નિર્યુક્તિ

સામાન્ય ક્રમ ઉપર બતાવ્યો તેવો છે છતાં તેમની આવશ્યકનિર્યુક્તિ તે આદ્ય નિર્યુક્તિ હોવાથી તેમાં તેમણે કેટલીક વિશેષતા અપનાવી છે. તે વિશેષતા એટલા માટે અપનાવી છે કે તે બધી નિર્યુક્તિઓ માટે ઉપયોગી થાય અને તે વસ્તુ વારંવાર કહેવી ન પડે. ભારતીય સંસ્કાર પ્રમાણે શુભ કાર્યનો પ્રારંભ મંગલથી થાય છે. એટલે આચાર્ય ભદ્રબાહુએ પણ આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં પાંચ જ્ઞાનરૂપ નંદી[1]—મંગલની વ્યાખ્યા વિસ્તારથી કરીને મંગલ કર્યું છે, અને સાથે જ જૈનધર્મ પ્રમાણે કોઈ વ્યક્તિ કરતાં ગુણની મહત્તા જ

---

૧. 'નંદી' એ પ્રાકૃત પદનું સંસ્કૃત 'નાંદી' છે. નાટકોના આરંભમાં સૂત્રધાર જે મંગલપાઠ કરે છે તે 'નાંદી' કહેવાય છે અને નાટકોમાં नान्द्यन्ते सूत्रधारः એવો ઉલ્લેખ મળે છે, જેનો સાર એ છે કે મંગળ કર્યા પછી સૂત્રધાર આગળની પ્રવૃત્તિ પ્રારંભે છે. મંગળ એ પ્રજા સામાન્યની સાધારણ પ્રવૃત્તિ છે. ક્યાંક અમુક પાઠરૂપે, તો ક્યાક પુષ્પ અક્ષત આદિ દ્રવ્યાર્પણરૂપે—એમ અનેકવિધ મંગલાચરણ ગણાય છે શાસ્ત્રના પ્રારંભમા દેવસ્તુતિ, નમસ્કાર આદિ રૂપે પણ મંગલાનુષ્ઠાન થાય છે. જૈન પરંપરા આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ શુદ્ધ ગુણની પૂજક અને ઉપાસક રહી છે. આધ્યાત્મિક ગુણોમાં જ્ઞાનનું સ્થાન મોખરે છે એક તો જ્ઞાન એ સર્વગમ્ય વસ્તુ છે અને બીજું તે ચારિત્રનું અંતરંગ કારણ છે. તેથી જ મંગલરૂપે પણ જ્ઞાનનું વર્ણન, વર્ગીકરણ શાસ્ત્રમાં સ્થાન પામ્યું છે જૈન પરંપરામા મંગલ શબ્દ પણ બહુ જૂના સમયથી વપરાતો આવ્યો છે. દશવૈકાલિક જેવા પ્રાચીન આગમમાં 'धम्मो मंगलमुक्किट्ठं' એવો પ્રયોગ છે. એમ લાગે છે કે જ્યારે નાટક ભજવવાની અને લખવાની પ્રવૃત્તિ વધારે લોકપ્રિય બનતી ચાલી અને તેમા—મંગલસૂચક—'નાંદી' શબ્દનો પ્રયોગ સાધારણ લોકગમ્ય થઈ ગયો ત્યારે જૈન ગ્રંથકારોએ પણ એ શબ્દનો મંગલ અર્થમાં ઉપયોગ કરી, પોતાને આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ અભિપ્રેત એવા જ્ઞાનગુણને મંગલ સૂચવવા તેનો પ્રયોગ પ્રચલિત કર્યો અને એ જ ભાવનાથી જ્ઞાનોનું વર્ણન કરનાર શાસ્ત્ર 'નન્દી' નામે વ્યવહારાયું.

વધારે છે તે સૂચવ્યું છે. પીઠિકાબંધ રૂપે એ મંગલ કાર્ય કરીને આચાર્યે અંતે સૂચવ્યું છે કે એ પાંચ જ્ઞાનોમાંથી પ્રસ્તુતમાં શ્રુતજ્ઞાનનો જ અધિકાર છે, કારણ એ એક જ જ્ઞાન એવું છે જે પ્રદીપની જેમ સ્વપરપ્રકાશક છે. એથી શ્રુતજ્ઞાન વડે કરીને જ બીજાં મત્યાદિ જ્ઞાનોનું અને પોતાનું—શ્રુતનું પણ નિરૂપણ થઈ શકે છે.[1]

આટલી પીઠિકા બાંધીને તેઓએ ઉપોદ્ઘાત રચવા માટે કેટલીક પ્રાસંગિક બાબતો કહી છે. તેમાં પ્રથમ સામાન્યપણે બધા તીર્થંકરોને નમસ્કાર કર્યા પછી જેમનું તીર્થ—શાસન અત્યારે પ્રવર્તમાન છે તે ભગવાન મહાવીરને નમસ્કાર કર્યા છે. ભગવાન મહાવીરનો ઉપદેશ ઝીલીને જેમણે પ્રથમ વાચના આપી તે પ્રવાચક ગણધરોને નમસ્કાર કરીને ગુરુપરંપરારૂપ ગણધરવંશ—આચાર્યવંશ અને અધ્યાપક-પરંપરારૂપ વાચક વંશ—ઉપાધ્યાયવંશને નમસ્કાર કર્યા છે,[2] અને પ્રતિજ્ઞા કરી છે કે તેમણે શ્રુતનો જે અર્થ બતાવ્યો છે તેની નિર્યુક્તિ અર્થાત્ શ્રુત સાથે અર્થની યોજના કરું છું[3] કયા કયા શ્રુતના અર્થની યોજના કરવા ધારી છે તે પણ તેમણે અહીં પ્રારંભમાં જ બતાવી દીધું છે; તે પ્રમાણે ૧ આવશ્યક, ૨ દશવૈકાલિક, ૩ ઉત્તરાધ્યયન, ૪ આચારાંગ, ૫ સૂત્રકૃતાંગ, ૬ દશાશ્રુતસ્કંધ, ૭ કલ્પ (બૃહત્કલ્પ), ૮ વ્યવહાર, ૯ સૂર્યપ્રજ્ઞપ્તિ અને ૧૦ ઋષિભાષિત.[4]

રચનાક્રમ

તેમણે જે ક્રમે આમાં ગ્રંથોનો ઉલ્લેખ કર્યો છે તે જ ક્રમે એ નિર્યુક્તિઓની રચના પણ કરી હોવી જોઈએ એવુ મારું અનુમાન છે. તેના સમર્થનમાં કેટલાક પુરાવા આ પ્રમાણે છે:

૧-ઉત્તરાધ્યયનનિર્યુક્તિમાં વિનયની નિર્યુક્તિ પ્રસંગે કહ્યું છે કે તેના વિશે પ્રથમ કહેવાઈ ગયું છે.'[5] અને તે દશવૈકાલિકના 'વિનય સમાધિ' નામના અધ્યયનની નિર્યુક્તિને લક્ષ્યમાં રાખીને કથન છે. આથી ઉત્ત૦નિર્યુક્તિના પહેલાં દશવૈ નિર્યુક્તિની રચના થઈ હતી તે સિદ્ધ થાય છે.

૨-"कामा पुव्वुद्दिट्ठा" ઉત્ત૦ નિ૦ ગા૦ ૨૦૮ થી સૂચના કરી છે કે કામ વિશે પ્રથમ વિવેચન થઈ ગયું છે અને તે દશવૈકાલિકની નિ૦ ૧૬૧ માં છે. તેથી ઉત્ત૦ નિ૦ની પહેલાં દશવૈ૦ નિ૦ બની છે.

૩-ઉત્ત૦ નિ૦ ગા૦ ૧૦૦ એ આવશ્યકની નિર્યુક્તિમાંથી જેમની તેમ લેવામાં આવી છે. આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૧૨૭૯.

૪-આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં નિહ્નવવાદ વિશે જે ગાથાઓ (ગા૦ ૭૭૮ થી) આવે છે તે બધી સામાન્ય રીતે જેમની તેમ ઉત્તરાધ્યયનમાં ઉતારવામાં આવી છે (ઉત્ત૦ નિ૦ ગા૦ ૧૬૪ થી). આથી અને આવશ્યકનિર્યુક્તિના પ્રારંભની પ્રતિજ્ઞાથી પણ એ સિદ્ધ થાય છે કે ઉત્તરાધ્યયન નિ૦ પહેલાં આવશ્યક નિ૦ રચાઈ ગઈ હતી.

૫-આચારાંગ નિ૦ ૫ માં કહ્યું છે કે 'આચાર' અને 'અંગ'ના નિક્ષેપનું કથન પૂર્વમાં થઈ ગયું છે. આથી દશવૈકાલિક નિ૦ અને ઉત્તરાધ્યયન નિ૦ ની રચના આ પહેલાં સિદ્ધ

---

૧. ગા૦ ૭૯ ૨ ગા૦ ૮૨ ૩ ગા૦ ૮૩ ૪ ગા૦ ૮૪-૮૬ ૫ ઉત્ત૦ નિ૦ ૨૯ 'विणओ पुव्वुद्दिट्ठो'

ગાય છે, કારણ કે દશવૈકાલિકના ક્ષુલ્લિકાચાર અધ્યયનની નિર્યુક્તિ પ્રસંગે 'આચાર'ની અને ઉત્તરાધ્યયનના 'ચતુરંગ' અધ્યયનની નિર્યુક્તિમાં 'અંગ' શબ્દની જે નિર્યુક્તિ કરવામાં આવી છે તેનો જ ઉલ્લેખ આચાર્ય કરે છે.

૬–તે જ પ્રમાણે આચા૦ નિ૦ ૧૭૬ માં કહ્યું છે કે 'લોગો ભણિઓ' આમાં પણ આવશ્યક નિર્યુક્તિના 'લોગસ્સ' પાઠની નિર્યુક્તિ ઉદ્દિષ્ટ છે.

૭–આચા૦ નિ૦ ૩૪૬ માં કહ્યું છે કે ઉત્તરાધ્યયનના 'મોક્ષ' શબ્દની નિર્યુક્તિ પ્રમાણે જ 'વિમુક્તિ' શબ્દની વ્યાખ્યા સમજી લેવી. આથી પણ જણાય છે કે આચા૦ નિ૦ થી પહેલાં ઉત્ત૦ નિ૦ ની રચના થઈ.

૮–સૂત્રકૃતાંગ નિ૦ ની 'કરણ'ની વ્યાખ્યા (ગા૦ ૫–૧૩) એ આવશ્યક સૂત્ર નિ૦ ની ગાથાઓ (૧૦૩૦ આદિ) છે. એ જ ગાથાઓ ઉત્તરાધ્યયનમાં (૧૮૩ આદિ) પણ છે.

૯–સૂત્ર૦ નિ૦ ગા૦ ૯૯ માં કહ્યું છે કે 'ધર્મ' શબ્દનો નિક્ષેપ પ્રથમ થઈ ગયો છે. તે દશવૈ૦ નિ૦ ૩૯ ને લક્ષીને છે, એટલે સૂત્ર૦ નિ૦ ના પહેલાં દશવૈ૦ નિ૦ રચાઈ.

૧૦–સૂત્રકૃતાંગ નિ૦ ૧૨૭ માં કહ્યું છે કે 'ગ્રંથ' નિક્ષેપ પ્રથમ આવી ગયો તે ઉત્તરાધ્યયન નિ૦ ગા૦ ૨૪૦ ને લક્ષીને છે. તેથી સૂત્ર૦ નિ૦ ના પહેલાં ઉત્તરા૦ નિ૦ રચાઈ.

નિર્યુક્તિનો શબ્દાર્થ

આ પ્રમાણે એક સાથે જેટલી નિર્યુક્તિઓ લખવાની તેમની ઇચ્છા હતી તેનો નિર્દેશ કર્યા પછી ક્રમપ્રાપ્ત સામાયિકાધ્યયનની નિર્યુક્તિ કરવાની પ્રતિજ્ઞા કરે છે અને 'નિર્યુક્તિ' શબ્દની વ્યાખ્યા પણ આપી દે છે. એક શબ્દના અનેક અર્થો હોય છે, પણ વધારે સંગત કયો અર્થ છે અથવા ભગવાનના ઉપદેશ સમયે સર્વ પ્રથમ કયો અર્થ અમુક શબ્દ સાથે જોડાયેલો હતો, એ અર્થને શોધીને તેને સૂત્રના શબ્દો સાથે જોડી દેવો તે નિર્યુક્તિનું પ્રયોજન છે.[1] આ પ્રયોજનને સિદ્ધ કરવા ખાતર નિર્યુક્તિમાં સર્વત્ર નિક્ષેપપદ્ધતિનો આશ્રય લેવો અનિવાર્ય હોવાથી આચાર્યને જે શબ્દની વ્યાખ્યા કરવાની હોય છે ત્યાં તેઓ પ્રથમ તેના નિક્ષેપોના સંભવિત અર્થોની યોજના કરે છે અને પછી અપ્રસ્તુત અર્થનું નિરાકરણ કરી પ્રસ્તુત અર્થને તે તે સૂત્રના શબ્દ સાથે જોડી દે છે.

નિર્યુક્તિનું લક્ષણ કર્યા પછી જૈન શાસ્ત્રનો ઉદ્ભવ શી રીતે થયો તેનું એક સુંદર રૂપકદ્વારા વર્ણન કરે છે—

"તપ-નિયમ-જ્ઞાનરૂપ વૃક્ષ ઉપર અમિતજ્ઞાની આરૂઢ થઈને ભવ્યજનોને બોધ આપવા માટે જ્ઞાનની વૃષ્ટિ કરે છે. તેને સંપૂર્ણ રીતે બુદ્ધિપટમાં ગણધરો ઝીલે છે અને પછી એ તીર્થંકરભાષિતની પ્રવચન માટે માળા ગૂંથે છે"[2]

ભગવાનના ઉપદેશને સૂત્રબદ્ધ–ગ્રન્થબદ્ધ કરવાથી ફાયદો એ છે કે જેમણે ભગવાનને સાંભળ્યા ન હોય, સાંભળ્યા છતાં પણ આખી વસ્તુ સ્મૃતિમાં સંકલિત રાખી શક્યા ન હોય, તેઓ એ ગ્રન્થોના આધારે તેમના ઉપદેશને સરલતાથી ગ્રહણ કરી શકે છે, તેનો અભ્યાસ કરી કરી શકે છે અને ધારણ પણ કરી શકે છે, આ ઉદ્દેશથી જ ગણધરો પ્રવચન-માળા ગૂંથે છે.[3]

---

૧. આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૮૮   ૨. ૮૯–૯૦   ૩. ૯૧

વળી ભગવાન તો માત્ર સંક્ષેપમાં અર્થનું કથન કરે છે, પણ તેને કુશળતાથી વ્યવસ્થિત સૂત્ર-ગ્રન્થનું રૂપ આપવાનું કાર્ય તો ગણધર જ કરે છે આ પ્રમાણે શાસનના હિતાર્થે શાસ્ત્રોની પ્રવૃત્તિ થઈ છે[1] એમ આચાર્ય ભદ્રબાહુએ સ્પષ્ટરૂપે શાસ્ત્રપ્રવર્તનનો ઇતિહાસ બતાવ્યો છે, જે સર્વશાસ્ત્રો માટે સામાન્ય છે, કારણ કે જે શાસ્ત્રોની નિર્યુક્તિ તેમને કરવાની છે તે કાં તો ગણધરોની કૃતિઓ છે અગર તેના આધારે બનેલી કૃતિઓ છે. એટલે આ વસ્તુને તેમણે આવશ્યકનિર્યુક્તિ પ્રસંગે જ કહેવાનું ઉચિત માન્યું છે.

અંગોમાં આચારાંગ પ્રથમ છે છતાં આચાર્ય ભદ્રબાહુએ ગણધરકૃત સંપૂર્ણ શ્રુતની આદિમાં સામાયિકને અને અંતમાં બિંદુસારને ગણાવીને કહ્યું છે કે શ્રુતજ્ઞાનનો સાર ચારિત્ર છે અને ચારિત્રનો સાર નિર્વાણ છે.[2] આચારાંગને બદલે સામાયિકને પ્રથમ સ્થાન શા માટે આપ્યું તેનું કારણ એ જણાય છે કે અંગગ્રન્થોમાં જ જ્યાં ભગવાન મહાવીરના શ્રમણોના શ્રુતજ્ઞાનના અભ્યાસની ચર્ચા આવે છે ત્યાં અનેક ઠેકાણે અંગગ્રન્થોની પણ આદિમાં સામાયિકનું અધ્યયન તેઓ કરતા એમ જણાવ્યું છે અને તેથી જ આચાર્યે ગણધરકૃત મનાતા માત્ર અંગગ્રન્થોમાં આવશ્યકસૂત્રને પણ ઉમેરી દેવાનું ઉચિત માન્યું છે, કારણ કે સામાયિક એ આવશ્યક સૂત્રનું પ્રથમ અધ્યયન છે.

આ પ્રસંગે આચાર્યે જ્ઞાન અને ચારિત્ર એ બન્ને મોક્ષ માટે આવશ્યક છે તેનું પ્રતિપાદન જરા વિસ્તાર કરીને કર્યું છે અને અંતે અંધ-પંગુના સુપ્રસિદ્ધ દૃષ્ટાંત દ્વારા જ્ઞાન-ક્રિયાના સમન્વયથી મોક્ષલબ્ધિ છે તે કહ્યું છે.[3] આ વસ્તુનું અહીં પ્રતિપાદન એટલા માટે આવશ્યક હતું કે કેટલાક ક્રિયાજડ બની જ્ઞાનની આવશ્યકતા સ્વીકારતા નહિ અને કેટલાક જ્ઞાનગૌરવથી અભિમાની બની ક્રિયાશૂન્ય બની જતા, એટલે તેમને એ જણાવવું આવશ્યક હતું કે આ શ્રુતગ્રન્થોને ભણીને પણ છેવટે તો તદનુસાર આચરણ કર્યા વિના નિર્વાણની આશા કરવી વ્યર્થ છે. અને આ પ્રયાસ પણ એ નિર્વાણમાર્ગમાં ઉપયોગી હોવાથી જ આદરવામાં આવ્યો છે.

ત્યારપછી સામાયિકના અધિકારીના નિરૂપણને બહાને વસ્તુતઃ શ્રુતજ્ઞાનના અધિકારીનું જ નિરૂપણ કર્યું છે, કારણ કે શ્રુતજ્ઞાનના અધિકારીને સર્વ પ્રથમ સામાયિકનું જ અધ્યયન આવશ્યક છે. એ અધિકારી ક્રમશઃ કેવી રીતે વિકાસની સીડીએ ચડે છે એ પણ ઉપશમ અને ક્ષપક શ્રેણીના વર્ણન દ્વારા પ્રતિપાદિત કર્યું છે. વિકાસમાર્ગે આગળ વધતો જીવ કેવલી બને છે અને સમસ્ત લોકાલોકને જાણવા સમર્થ બને છે.[4] એવા કેવલીનો જ ઉપદેશ ગ્રહણ કરીને ગણધરો શાસ્ત્રની રચના કરે છે. આમ સંપૂર્ણ વિકાસમાર્ગનું નિદર્શન કરાવીને આચાર્યને કહેવાનું એ જ છે કે જે સામાયિક શ્રુતનો અધિકારી બને છે તે જ ક્યારેક ક્રમે વિકાસમાર્ગનું અવલંબન કરીને તીર્થંકર બની શકે છે અને સાંભળેલા જ્ઞાનને સાક્ષાત્ જ્ઞાનમાં પરિણત કરીને પાછો પોતાનું શાસન સ્થાપી શકે છે, જિનપ્રવચનને ઉત્પન્ન કરી શકે છે.

આ પ્રમાણે જિનપ્રવચનની ઉત્પત્તિના સામાન્ય ક્રમનું નિદર્શન કરાવીને જિનપ્રવચન સૂત્ર અને અર્થ અર્થાત્ અનુયોગના પર્યાયો સંગૃહીત કર્યા છે, તે આ પ્રમાણે—[5]

પ્રવચન—શ્રુત—ધર્મ—તીર્થ—માર્ગ એ એકાર્થક છે.

---

૧. આવ૦ નિ૦૯૨ ૨. આ૦ ૯૩ ૩. આ૦ ૯૪-૧૦૨ ૪. આ૦ ૧૦૪-૧૨૭ ૫. આ૦ ૧૩૦-૧૩૧

સૂત્ર—તંત્ર—ગ્રન્થ—પાઠ—શાસ્ત્ર એ એકાર્થક છે.

અનુયોગ—નિયોગ—ભાષ્ય—વિભાષા—વાર્તિક એકાર્થક છે.

ઉપોદ્ઘાત

અનુયોગ અને અનનુયોગનું સદૃષ્ટાંત નિક્ષેપ સાથે વિવરણ[1] કર્યા પછી ભાષા, વિભાષા અને વાર્તિકનો ભેદ આચાર્યે સદૃષ્ટાંત સ્પષ્ટ કર્યો છે.[2] વ્યાખ્યાનવિધિના વિવરણ પ્રસંગે આચાર્ય અને શિષ્યની યોગ્યતાનું સદૃષ્ટાંત નિરૂપણ કર્યું છે.[3]

આટલી પ્રાસંગિક ચર્ચા કર્યા પછી આચાર્ય સામાયિક અધ્યયનનો ઉપોદ્ઘાત રચે છે, એટલે કે તે વિશે કેટલાક પ્રશ્નો ઉઠાવીને તેની ચર્ચા દ્વારા સામાયિકના સૂત્રપાઠની વ્યાખ્યા કરતાં પહેલાં અવશ્ય જાણવા જેવી સામાન્યરૂપે સામાયિક વિશેની જ હકીકતોનું નિરૂપણ કરે છે. આજે કોઈ પણ પુસ્તકની પ્રસ્તાવનામાં જે મુદ્દાઓની ચર્ચા અપેક્ષિત હોય છે તેના જેવા જ મુદ્દાની ચર્ચા એ ઉપોદ્ઘાતમાં આચાર્યે કરી છે. તે આ પ્રમાણે[4]—

૧ ઉદ્દેશ–જેની વ્યાખ્યા કરવાની છે તેનું સામાન્ય કથન, જેમકે અધ્યયન. ૨ નિર્દેશ–જેની વ્યાખ્યા કરવાની છે તેનું વિશેષ કથન, જેમકે સામાયિક. ૩ નિર્ગમ-વ્યાખ્યેય વસ્તુનો નિર્ગમ, સામાયિક કોનાથી ઉદ્ભવ્યું. ૪ ક્ષેત્ર–તેના ક્ષેત્ર-દેશની ચર્ચા. ૫ કાલ–તેના કાળની ચર્ચા. ૬ પુરુષ–કયા પુરુષથી એ વસ્તુ મળી તેની ચર્ચા. ૭ કારણચર્ચા. ૮ પ્રત્યય–શ્રદ્ધાની ચર્ચા. ૯ લક્ષણચર્ચા. ૧૦ નયવિચાર. ૧૧ સમવતાર–નયોની અવતારણા. ૧૨ અનુમત વ્યવહાર–નિશ્ચયનયની અપેક્ષાથી વિચાર. ૧૩ કિમ્-એ શું છે? ૧૪ તેના ભેદ કેટલા છે? ૧૫ કોને છે? ૧૬ કયાં છે? ૧૭ શામાં છે? ૧૮ કેવી રીતે પ્રાપ્ત થાય છે? ૧૯ કેટલો કાળ ટકે છે? ૨૦ કેટલા પ્રાપ્ત કરે છે? ૨૧ વિરહકાલ કેટલો છે? ૨૨ અવિરહકાલ કેટલો છે? ૨૩ કેટલા ભવ સુધી પામે? ૨૪ કેટલી વાર સ્વીકારે? ૨૫ કેટલા ક્ષેત્રને સ્પર્શ કરે? ૨૬ નિરુક્તિ.

ભ૦ ઋષભદેવ—પરિચય

આમાંથી જે ત્રીજો મુદ્દો નિર્ગમનો છે તેના વિવરણમાં આચાર્યે ઉદ્દેશાદિની જેમ નિર્ગમના પણ નામાદિ ૭ નિક્ષેપો[5] કરીને તેના અનેક અર્થો કર્યા છે. આ પ્રસંગે ભગવાન મહાવીરનો મિથ્યાત્વાદિમાંથી નિર્ગમ[6]—નીકળવું-કેવી રીતે થયો તે કહેવાને બહાને ભગવાનના પૂર્વભવોની ચર્ચા કરવા ભગવાન ઋષભદેવના યુગ પહેલાંના કુલકરોના યુગથી ઇતિહાસ શરૂ કર્યો છે.[7] તેમાં કુલકરો વિશે[8] પૂર્વભવ, જન્મ, નામ, પ્રમાણ, સંહનન, સંસ્થાન, વર્ણ, તેમની સ્ત્રી, આયુ, કઈ વયમાં કુલકર થયા, મરીને કયા ભવનમાં ગયા, અને તેમના સમયની નીતિ–એ બાબતોની ચર્ચા કરી છે. છેલ્લા કુલકર નાભિનાં પત્ની મરુદેવી હતાં. તેમનો નિવાસ વિનીતાભૂમિમાં હતો. તેમના પુત્ર તે ઋષભદેવ. ઋષભદેવ પૂર્વભવે વૈરનાભ રાજા હતા. તે ભવમાં તીર્થંકરનામકર્મ બાંધી સર્વાર્થસિદ્ધિમાં દેવ થઈ ત્યાંથી ચ્યવી ઋષભદેવ[9]

---

૧. ગા૦ ૧૩૨–૧૩૪ ૨. ગા૦ ૧૩૫ ૩. ગા૦ ૧૩૬–૧૩૯ ૪. ગા૦ ૧૪૦–૧૪૧
૫. ગા૦ ૧૪૫ ૬. ગા૦ ૧૪૬ ૭. ગા૦ ૧૫૦ ૮. ગા૦ ૧૫૨ ૯. ગા૦ ૧૭૦

થયા. આ પ્રસંગે ઋષભદેવના પણ અનેક પૂર્વભવોનું વર્ણન છે,[૧] અને જે વીશ કારણે તીર્થંકરનામકર્મનો બંધ ઋષભદેવના જીવે કર્યો તે ગણાવ્યા છે,[૨] અને તીર્થંકરનામકર્મ વિશે કેટલીક હકીકતોનો નિર્દેશ કર્યો છે.[૩] આટલું પ્રાસંગિક કહીને ઋષભદેવના જીવન વિશે આટલી બાબતોનું વર્ણન કર્યું છે.—જન્મ, નામ, વૃદ્ધિ, જાતિસ્મરણ, વિવાહ, અપત્ય, અભિષેક, રાજ્યસંગ્રહ[૪] આ ઉપરાંત આહાર, શિલ્પ, કર્મ, પરિગ્રહ, વિભુષા ઇત્યાદિ ૪૦ વિષયોની ચર્ચા દ્વારા એ યુગનું ચિત્ર આપણી સામે ઉપસ્થિત કરવાનો પ્રયાસ કર્યો છે અને બતાવ્યું છે કે તે યુગના નિર્માણમાં ઋષભદેવે કેવો ભાગ ભજવ્યો છે.[૫] એ બધા વિષયોની ચર્ચા નિર્યુક્તિમાં નથી કરવામાં આવી પણ સૂચના છે ઋષભદેવના ચરિત્રવર્ણનપ્રસંગે ૨૪ તીર્થંકરોના ચરિત્રનું સાધર્મ્ય-વૈધર્મ્ય સંબોધન, પરિત્યાગ, ઇત્યાદિ ૨૧ બાબતોને આધારે વિચાર્યું છે.[૬] આમાં બહુ જ સંક્ષેપમાં ચોવીશે તીર્થંકરના જીવનનો સાર આપી દીધો છે આટલું પ્રાસંગિક વર્ણન સમાપ્ત કરીને આ બધુ કહેવાનો પ્રસંગ કેમ આવ્યો તે સંબંધ જોડતાં કહે છે કે સામાયિકના નિર્ગમવિચારપ્રસંગે ભગવાન મહાવીરના પૂર્વભવની ચર્ચામાં તેમના મરીચિજન્મનો વિચાર આવશ્યક હતો અને તે પ્રસંગે ભગવાન ઋષભદેવનો પ્રસંગ ઉપસ્થિત થયો.[૭] કારણ કે મરીચિ તે ઋષભદેવનો પૌત્ર હતો. આ રીતે સંબંધ જોડીને પાછું ઋષભચરિત્ર દીક્ષાપ્રસંગથી શરૂ કરે છે તેમાં વળી વર્ષાંતે તેમને ભિક્ષાલાભ થાય છે તે પ્રસંગે ચોવીશે તીર્થંકરોનાં પારણાં ક્યા ક્યા નગરમાં થયાં હતાં,[૮] કોણે કોણે પ્રથમ ભિક્ષા આપી, તેમનાં નામ[૯] ગણાવ્યાં છે, અને તે પ્રસંગે થનાર દિવ્યવૃષ્ટિનું અતિશયોક્તિપૂર્ણ વર્ણન કરવા સાથે જણાવ્યું છે કે તેમાંના કેટલાક તો તે જ ભવે અને કેટલાક ત્રીજે ભવે નિર્વાણ પામ્યા છે.

ભગવાનના દર્શને નીકળેલા ભરતે તેમને નહીં જોવાથી તેમના સ્મરણમાં ધર્મચક્રની સ્થાપના કરી તે પ્રસંગ વર્ણવીને કહ્યું છે કે ઋષભદેવ એક હજાર વર્ષ સુધી છદ્મસ્થપર્યાયે વિચર્યા અને તેમને અંતે કેવલ જ્ઞાન થયું એટલે પાંચ મહાવ્રતની પ્રરૂપણા કરી અને દેવોએ ઉત્સવ કર્યો.[૧૧] જે દિવસે ઋષભદેવ ભગવાનને કેવલ ઉત્પન્ન થયું તે જ દિવસે ભરતની આયુધશાલામાં ચક્રરત્ન પણ ઉત્પન્ન થયું આ બંનેના ખબર સેવકોએ ભરતને આપ્યા એટલે તેણે વિચાર્યું કે પ્રથમ પિતા ઋષભદેવજીની પૂજા કરવી જોઇએ, કારણ ચક્ર તે આ ભવમાં ઉપકારી છે, પણ પિતાજી તો પરલોક માટે પણ હિતાવહ છે.[૧૨] ભગવાનનાં માતા મરુદેવી અને પુત્ર-પુત્રી-પૌત્રો આદિ તેમનાં દર્શન કરવા આવ્યાં અને ઉપદેશ સાંભળી તેમાંનાં ઘણાએ દીક્ષા લીધી તેમાં ભગવાન મહાવીરના પૂર્વભવના જીવ મરીચિએ પણ દીક્ષા અંગીકાર કરી.[૧૩] ભરતનો દેશવિજય અને ભગવાનનો ધર્મવિજય શરૂ થયો. ભરતે પોતાના નાના ભાઇઓને આજ્ઞાધીન થવા કહ્યું. તેમણે ભગવાનની સલાહ માગી એટલે તેમણે ઉપદેશ આપ્યો અને બાહુબલી સિવાયના બધા ભાઇઓ દીક્ષિત થયા. આ વાત દૂત પાસેથી સાંભળીને બાહુબલીને કોપ થયો અને તેણે ભરતને યુદ્ધનું આહ્વાન કર્યું. સૈન્યના સંહાર કરતાં બંનેએ જ લડી લેવું એમ નક્કી થયું. અંતે બાહુબલીને અધર્મયુદ્ધ કરતાં વૈરાગ્ય આવ્યો

---

૧ ગા૦ ૧૭૧-૧૭૮ ૨ ગા૦ ૧૭૯-૧૮૧ ૩. ગા૦ ૧૮૨-૧૮૪ ૪. ૧૮૫-૨૦૨
૫. ગા૦ ૨૦૩ થી ૬. ગા૦ ૨૦૯-૩૧૨ ૭. ગા૦ ૩૧૩ ૮. ગા૦ ૩૨૩-૩૨૫ ૯. ગા૦ ૩૨૬-૩૨૯
૧૦ ગા૦ ૩૩૦-૩૩૪ ૧૧. ગા૦ ૩૩૫-૩૪૧ ૧૨. ગા૦ ૩૪૨-૪૩ ૧૩. ગા૦ ૩૪૪-૩૪૭

અને દીક્ષા લીધી.[1] આટલું પ્રાસંગિક કહીને આચાર્યે, મરીચિએ પરીષહથી હારીને ત્રિદંડી સંપ્રદાયની સ્થાપના કરી એ પ્રસંગ, બ્રાહ્મણોની ઉત્પત્તિનો પ્રસંગ, અને બ્રાહ્મણોનું પતન પણ વર્ણવ્યું છે.[2] ફરી બીજા પ્રસંગે ભરતે ભગવાનને જિન અને ચક્રી વિશે પૂછ્યું અને ભગવાને તેમની વિસ્તૃત હકીકત કહી ઉપરાંત વાસુદેવ–બળદેવની પણ કહી.[3]

ભરતે પૂછ્યું કે આ સભામાં કોઈ ભાવી ધર્મવર ચક્રવર્તી–તીર્થંકર છે? તેના જવાબમાં ભ૦ ઋષભદેવે ધ્યાનસ્થ પરિવ્રાજક પોતાના પૌત્ર મરીચિને દેખાડ્યો, અને કહ્યું કે એ 'વીર' નામે અંતિમ તીર્થંકર થશે, અને તે જ પોતાની નગરીમાં આદિ વાસુદેવ ત્રિપૃષ્ઠ નામે અને વિદેહક્ષેત્રમાં મૂકાનગરીમાં પ્રિયમિત્ર નામે ચક્રવર્તી પણ થશે. આ સાંભળી ભરત ભગવાનને નમસ્કાર કરીને મરીચિને નમસ્કાર કરવા જાય છે અને જઈને વંદના–નમસ્કાર કરીને કહે છે કે હું આ પરિવ્રાજક મરીચિને વંદના નથી કરતો પણ ભાવી તીર્થંકર તું થવાનો છે તેથી નમસ્કાર કરું છું. આ સાંભળી મરીચિ ગર્વમાં ફુલાઈ જાય છે અને હર્ષોન્મત્ત થઈ પોતાના ઉત્તમકુલની પ્રશંસા કરે છે.[4]

ભગવાન ઋષભદેવ વિચરણ કરતા કરતા અષ્ટાપદ પર્વત પર પહોંચે છે અને ત્યાં નિર્વાણ પામે છે.[5] નિર્વાણ પછી ભગવાનની ચિતા રચવામાં આવી અને તેમનાં અસ્થિ તથા ભસ્મના ગ્રહણ પ્રસંગને લઈને યાચક અને આહિતાગ્નિની કેવી રીતે પ્રસિદ્ધ થઈ તે સૂચવ્યું છે. એ સ્થાને સ્તૂપો અને જિનગૃહોની રચના કરવામાં આવી તે પણ કહ્યું છે અને પછી ભરતનો વીંટીના પતનથી આદર્શગૃહ–કાચગૃહમાં વૈરાગ્ય, જ્ઞાન અને દીક્ષાનો પ્રસંગ સૂચવી દીધો છે.[6]

ભગવાનના નિર્વાણ પછી મરીચિની અંતિમાવસ્થામાં તેને કપિલ નામનો શિષ્ય સાંપડે છે. અત્યાર સુધી મરીચિ પોતાની કમજોરી સ્વીકારતો હતો અને ભગવાનના ધર્મની જ પ્રરૂપણા કરતો, જે કોઈ દીક્ષાર્થી હોય તેને બીજા સાધુઓને સોંપી દેતો, પણ હવે તેણે કપિલને કહ્યું કે અહીં પણ ધર્મ છે. એટલે કપિલે તેની જ પાસે દીક્ષા લીધી. આ પ્રકારના દુર્ભાષિતથી કોડાકોડી સાગરોપમ સુધી સંસારસાગરમાં ભમ્યો વળી તેણે કુલમદથી નીચગોત્ર પણ બાંધ્યું હતું. તે મરીને બ્રહ્મલોકમાં ઉત્પન્ન થયો, અને તેણે સાંખ્ય તત્ત્વોનો પ્રચાર કર્યો.[7]

ભ૦ મહાવીર

આ પછી એ મરીચિના અનેક ભવોનું વર્ણન કર્યું છે અને છેવટે તે બ્રાહ્મણકુંડ ગ્રામમાં કોડાલ–સગોત્ર બ્રાહ્મણને ઘેર દેવાનંદાની કુક્ષીમાં દેવલોકથી ચ્યવીને આવ્યો તે જણાવ્યું છે.[8]

ભગવાન મહાવીરનું ચરિત્ર અહીંથી શરૂ થાય છે તેમાં આચાર્યે ૧–સ્વપ્ન, ૨ ગર્ભાપહાર, ૪ અભિગ્રહ, ૪ જન્મ ૫ અભિષેક, ૬ વૃદ્ધિ, ૭ જાતિસ્મરણ, ૮ દેવદ્વારા ડરાવવાનો પ્રયત્ન, ૯ વિવાહ, ૧૦ અપત્ય, ૧૧ દાન, ૧૨ સંબોધન, ૧૩ મહાભિનિષ્ક્રમણ—આટલી બાબતોના વર્ણનની સૂચના[9] કર્યા પછી જણાવ્યું છે કે તેમણે માતાપિતાના સ્વર્ગગમન

---

૧. ગા૦ ૩૪૮–૩૪૯ ૨. ૩૫૦–૩૬૬ ૩. ૩૬૭–૪૨૧ ૪. ગા૦ ૪૨૨–૪૩૨ ૫ ૪૩૩–૩૪
. ગા૦ ૪૩૫–૪૩૬ ૭. ૪૩૭–૪૩૯ ૮. ગા૦ ૪૪૦–૪૫૭ ૯. ગા૦ ૪૫૮

પછી દીક્ષા લીધી.[1] ગોપ દ્વારા પરીષહ થયો એ નિમિત્તે શક્રેન્દ્ર ભગવાન પાસે સહાયતાર્થે આવ્યો તેની સૂચના અને કોલ્લાક સંનિવેશમાં બ્રાહ્મણ બહુલ દ્વારા પારણા નિમિત્તે વસુધારાની સૂચના[2] કર્યા પછી પિતાના મિત્ર દૂઇજ્જંતકની કુટીમાં નિવાસ પ્રસંગે તેમણે જે પાંચ તીવ્ર અભિગ્રહો—પ્રતિજ્ઞા—સ્વીકાર્યા તેની ગણના કરી છે–૧ જેમાં રહેવાથી મકાન-માલિકને અપ્રીતિ થાય તેમાં ન રહેવું, ૨ પ્રાયઃ કાયોત્સર્ગમાં રહેવું, ૩ પ્રાયઃ મૌન રહેવું, ૪ ભિક્ષા પાત્રમાં નહિ પણ હાથમાં જ લેવી, ૫ ગૃહસ્થને વંદન ન કરવું.[3] કોલ્લાક સંનિ-વેશથી નીકળીને અસ્થિગ્રામમાં વર્ષાવાસ કર્યો. ત્યાં શૂલપાણિ યક્ષના પ્રસંગની સૂચના આચાર્યે કરી છે[4] અને જણાવ્યું છે કે તેણે ભયંકર ઉપસર્ગો કર્યા અને છેવટે હારીને ભગવાનની સ્તુતિ કરી.[5]

આ પ્રમાણે ભગવાનની સાધના કાળના વિહારના વિવિધ પ્રસંગોને[6] વર્ણવતાં તેમને ગોશાલક મળ્યો તે પ્રસંગનો પણ ઉલ્લેખ કર્યો છે. ગોશાલકનાં પરાક્રમો (?)નું અને ભગવાનના ઉગ્ર પરીષહોનું, ઉપસર્ગોનું અને તેમના સંમાનનું વર્ણન કર્યું છે, અને અંતે જણાવ્યું છે કે તેમને જૃંભિક ગામની બહાર ઋજુવાલુકા નદીને તીરે વૈયાવૃત્ત્ય ચૈત્ય પાસે શ્યામાક ગૃહપતિના ક્ષેત્રમાં શાલવૃક્ષની નીચે છઠનો તપ હતો તે અવસ્થામાં ઉકડુ આસનની સ્થિતિમાં કેવલજ્ઞાન ઉત્પન્ન થયું.[7]

આ પ્રસંગે આચાર્યે ભગવાનની સંપૂર્ણ તપસ્યા ગણાવી દીધી છે[8] અને તેમનો જે છદ્મસ્થ પર્યાય થયો તે બતાવ્યો છે કે તે બાર વર્ષ અને સાડા ૭ માસનો હતો.[9]

ગણધરપ્રસંગ

કેવલજ્ઞાન થયા પછી રાત્રે મધ્યમાપાવા નગરી પાસેના મહસેનવન ઉદ્યાનમાં ભગવાન પહોંચી ગયા. ત્યાં દ્વિતીય સમવસરણ થયું સોમિલાર્ય નામના બ્રાહ્મણને ત્યાં દીક્ષા અવસરે યજ્ઞવાટિકામાં મોટો સમુદાય એકત્ર થયો હતો. યજ્ઞવાટિકાની ઉત્તરે એકાંત સ્થાનમાં દેવ-દાનવેન્દ્રો જિનેન્દ્રનો મહિમા કરતા હતા.[10] આ પ્રસંગે આચાર્યે સમવસરણનું વિસ્તૃત વર્ણન કર્યું છે[11]

દિવ્યઘોષ સાંભળીને યજ્ઞવાટિકામાં બેઠેલા લોકોને સંતોષ થયો કે તેમના યજ્ઞથી આકર્ષાઈ-ને દેવો આવી રહ્યા છે. ભગવાનના અગિયારે ગણધરો તે યજ્ઞવાટિકામાં આવ્યા હતા. તેઓ ઉચ્ચકુલમાં ઉત્પન્ન થયા હતા. તેમનાં નામ પણ આચાર્યે ગણાવ્યાં છે. પછી તેઓ શા માટે દીક્ષિત થયા તે બતાવવા માટે આચાર્યે તેમના મનમાં રહેલા સંશયોનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, અને તેમના શિષ્યોની સંખ્યા પણ બતાવી છે.[12]

પણ જ્યારે તેમણે સાંભળ્યું કે દેવો તો જિનેન્દ્રનો મહિમા વધારી રહ્યા છે ત્યારે અભિમાની ઇન્દ્રભૂતિ અમર્ષ સાથે ભગવાન પાસે ગયો તેને ભગવાને નામ–ગોત્રથી બોલાવ્યો અને તેના મનમાં રહેલા સંશયને કહીને કહ્યું કે તુ વેદપદોનો અર્થ જાણતો નથી; હું તને

---

૧ ગા૦ ૪૫૯–૬૦ ૨ ગા૦ ૪૬૧ ૩ ગા૦ ૪૬૨–૪૬૩ ૪ ગા૦ ૪૬૩ ૫ ગા૦ ૪૬૪
૬ ગા૦ ૪૬૪–૫૨૫ ૭ ૪૭૨–૫૨૬ ૮ ગા૦ ૫૨૭–૫૩૬ ૯ ૫૩૭–૫૩૮ ૧૦ ગા૦ ૫૩૯–૫૪૨
૧૧ ગા૦ ૫૪૩–૫૬૦ ૧૨ ગા૦ ૫૬૧–૫૯૭

તેના સાચા અર્થ બતાવું છું. જ્યારે તેનો સંશય દૂર થઈ ગયો ત્યારે તેણે પોતાના ૫૦૦ શિષ્યો સાથે દીક્ષા લીધી આ જ પ્રમાણે ક્રમશઃ બીજા પણ ગણધરોની દીક્ષા થઈ.[૧] આટલા વર્ણન પછી આચાર્યે તે ગણધરો વિશેની હકીકતો વર્ણવી છે.[૨]

શેષદ્વારો

આ પ્રમાણે ઉપોદ્ઘાત નિર્યુક્તિનાં દ્વારોમાંથી નિર્ગમ દ્વારના વર્ણન પ્રસંગે સામાયિકના અર્થકર્તા તીર્થંકર અને સૂત્રકર્તા ગણધરોનો નિર્ગમ કહ્યો.[૩] ત્યારપછી નિર્ગમના કાલાદિ અન્ય નિક્ષેપોની વિવેચના કરવામાં આવી છે.[૪] તે પ્રસંગે ખાસ કરી ઇચ્છાકાર, મિથ્યાકાર આદિ દશ પ્રકારની સામાચારીની વ્યાખ્યા વિસ્તારથી કરી છે.[૫]

ક્ષેત્ર-કાલ વિવેચનમાં પ્રસ્તુત શું છે તે બતાવતાં પ્રશ્ન કર્યો છે કે–

"खेत्तम्मि कम्मि काले विभासियं जिणवरिंदेणं ?"[૬] ॥૭૩૩॥

અર્થાત્ (સામાયિકને) કયા ક્ષેત્ર અને કાલમાં જિનવરેન્દ્રે પ્રકાશ્યું ? આના ઉત્તરમાં જણાવ્યું છે કે વૈશાખ શુક્લ એકાદશીને દિવસે પૂર્વાહ્ણે મહસેન ઉદ્યાનમાં પ્રકાશ્યું. એટલે એ ક્ષેત્ર અને કાલમાં (સામાયિકનો) સાક્ષાત્ નિર્ગમ છે બીજા ક્ષેત્ર અને કાલમાં તેનો પરંપરાથી નિર્ગમ છે.[૭]

ઉદ્દેશાદિદ્વારા ગાથામાંના પુરુષનું છેવટે ભાવપુરુષમાં તાત્પર્ય બતાવ્યા[૮] પછી કારણદ્વારનું જરા વિસ્તારથી વર્ણન કર્યું છે[૯] તે પ્રસંગે સંસાર અને મોક્ષના કારણની પણ ચર્ચા કરી છે.[૧૦] અને પ્રસ્તુતમાં તીર્થંકરો શા માટે સામાયિક અધ્યયનનું ભાષણ કરે છે અને ગણધરો શા માટે તે સાંભળે છે તેનું સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે.[૧૧] એ જ પ્રકારે પ્રત્યય દ્વાર વિશે પણ ખુલાસો કર્યો છે[૧૨]

લક્ષણદ્વાર પ્રસંગે વસ્તુના લક્ષણની ચર્ચા કરી છે.[૧૩] નયદ્વારમાં સાતે મૂળ નયોનાં નામ ગણાવ્યાં છે અને તેનાં લક્ષણો પણ વર્ણવ્યાં છે.[૧૪] પ્રત્યેક નયના શત–શત ભેદ થાય છે એ કહ્યા પછી બીજા મતે પાંચ મૂળ નયોની માન્યતા પણ જણાવી છે.[૧૫] નયદ્વારા દૃષ્ટિવાદમાં પ્રરૂપણા કરવામાં આવી છે.[૧૬] ખરી રીતે જિનમતમાં એક પણ સૂત્ર કે અર્થ એવાં નથી જે નયવિહીન હોય. એટલે નયવિશારદે શ્રોતાની યોગ્યતા જોઈને નય વિશે વિવેચના કરવી જોઈએ.[૧૭] પણ કાલિક શ્રુતમાં અત્યારે નયાવતારણા થતી નથી.[૧૮] એમ કેમ બન્યું તે વિશે આચાર્યે ખુલાસો કર્યો છે કે પહેલાં કાલિકનો અનુયોગ અપૃથક્ હતો, પણ આર્ય વજ્ર પછી કાલિકનો અનુયોગ પૃથક્ કરવામાં આવ્યો છે.[૧૯] આ પ્રસંગે આર્ય વજ્રના જીવન

---

૧ ગા૦ ૫૯૮–૬૪૧ ૨ ગા૦ ૬૪૨–૬૫૯ ૩ "उक्तः सामायिकार्थ–सूत्रप्रणेतॄणां तीर्थकरगणधराणां निर्गमः ।" આવશ્યક નિ૦ હરિ૦ ટી૦ પૃ. ૨૫૭ ગા૦ ૬૬૦ નું ઉત્થાન. ૪ ગા. ૬૬૦ ૫ ગા. ૬૬૬–૭૨૩ ૬ ગા. ૭૩૩ (વિશેષા. ભા. ગા. ૨૦૮૨) ૭ ગા. ૭૩૪ (વિશેષા. ભા. ગા. ૨૦૮૩, ૨૦૮૯) ૮ ગા. ૭૩૬ ૯ ગા. ૭૩૭ ૧૦ ગા. ૭૪૦–૪૧ ૧૧ ગા૦ ૭૪૨–૪૮ ૧૨ ગા૦ ૭૪૯–૫૦ ૧૩ ગા૦ ૭૫૧ ૧૪ ગા૦ ૭૫૪–૭૫૮ ૧૫ ગા૦ ૭૫૯ ૧૬ ગા૦ ૭૬૦ ૧૭ ગા૦ ૭૬૧ ૧૮ ગા૦ ૭૬૨ ૧૯ ગા૦ ૭૬૩

વિશેની કેટલીક ઘટનાઓનો બહુમાનપૂર્વક ઉલ્લેખ આચાર્યે કર્યો છે[1] અને અંતે કહ્યું છે કે આર્ય રક્ષિતે ચારે અનુયોગો પૃથક્ કર્યા.[2] સંક્ષેપમાં આર્ય રક્ષિતનું પણ જીવન કહી દીધું છે.[3]

આર્ય રક્ષિતના શિષ્ય ગોષ્ઠામાહિલથી અબદ્ધિક નિહ્નવનો પ્રારંભ થયો એ પ્રસંગને લઈને આચાર્યે ભગવાન મહાવીરના શાસનમાં પોતાના સમય સુધીમાં જેટલા નિહ્નવ થયા હતા તે બધા વિશે સંક્ષેપમાં વર્ણન કરી દીધું છે.[4]

સામાયિક

આટલું પ્રાસંગિક કહ્યા પછી અનુમત દ્વારની વ્યાખ્યા કરીને[5] સામાયિક એ શું છે,[6] એ દ્વારની ચર્ચા શરૂ કરી છે. તેમાં નયદૃષ્ટિએ સામાયિકનો વિચાર કર્યો છે. સામાયિકના ભેદવિચારપ્રસંગે તેના ત્રણ ભેદ–સમ્યક્ત્વ, શ્રુત, ચારિત્ર કર્યા છે.[7] સામાયિક કોને છે એ પ્રશ્નનો ઉત્તર આપતાં કહ્યું છે કે સંયમ, નિયમ અને તપમાં જેનો આત્મા રમમાણ છે તેને સામાયિક છે. જે સર્વ જીવોમાં સમભાવી છે તેને સામાયિક છે.[8] પછી સામાયિક-કરણનો–આચરણનો ઉપદેશ આપ્યો છે,[9] ક્યાં સામાયિક છે એ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં ક્ષેત્રાદિ અનેક દ્વારો વડે વિચારણા કરી છે,[10] શામાં છે[11] એ પ્રશ્નની ચર્ચા કરીને કેવી રીતે તે પ્રાપ્ત થાય છે તે પ્રશ્નની ચર્ચા[12]પ્રસંગે મનુષ્યભવની દુર્લભતા વિશે સદૃષ્ટાંત વિવેચન કર્યું છે,[13] શ્રુતની દુર્લભતા[14] અને બોધિ–સામાયિકની દુર્લભતા વિશે વિવેચન કર્યું છે અને કેવી રીતે તે ક્રમે પ્રાપ્ત થાય છે તે સદૃષ્ટાંત વર્ણવ્યું છે.[15] તે કેટલો કાળ ટકે છે ઇત્યાદિ પ્રશ્નોનું[16] સમાધાન કર્યા પછી સામાયિકના સમ્યક્ત્વાદિ ભેદના પર્યાયોનો સંગ્રહ કરીને[17] નિરુક્તિ નામના ઉપોદ્ઘાત નિર્યુક્તિના અંતિમ દ્વારનું વિવેચન કરીને સર્વવિરતિ સામાયિકનું પાલન કરી મહર્ષિપદને પામનાર આઠ પ્રસિદ્ધ મહાપુરુષોનાં દૃષ્ટાંત આપે છે[18] અને તેમને નમસ્કાર કરીને ઉપોદ્ઘાત નિર્યુક્તિનું પ્રકરણ પૂરું કરે છે.

ઉપસંહાર

ઉપોદ્ઘાત નિર્યુક્તિના ઉક્ત વિષયાનુક્રમનો અહીં વિસ્તાર એટલા માટે કર્યો છે કે વાચકને ધ્યાનમાં આવે કે આ૦ ભદ્રબાહુએ આવશ્યકના ઉપોદ્ઘાતને બહાને વસ્તુતઃ સમસ્ત ટીકાનો ઉપોદ્ઘાત રચ્યો છે. અને તેથી જ અન્યત્ર સર્વત્ર અવશ્ય કથયિતવ્યને તેમણે અહીં જ સમાવી દીધું છે. તેથી જ તેમણે પોતાની અન્ય નિર્યુક્તિઓમાં આમાંની કોઈ બાબતની ચર્ચા ફરી કરવાનું ઉચિત માન્યું નહિ. આવશ્યક નિર્યુક્તિના માત્ર ઉપોદ્-ઘાતમાં જ જેટલી ગાથાઓ છે તેટલી ઘણા આખા નિર્યુક્તિગ્રન્થોમાં પણ નથી. આવશ્યક મૂળ સૂત્રનું પરિમાણ બીજાં સૂત્રો કરતાં ઘણું જ ઓછું છે છતાં તેની માત્ર ઉપોદ્-ઘાત નિર્યુક્તિનું પ્રમાણ બીજી ઘણી આખી નિર્યુક્તિના પ્રમાણ કરતાં ઘણું વધી જાય છે એ બતાવે છે કે વસ્તુતઃ આ ઉપોદ્ઘાત સર્વત્ર ઉપયોગી હોઈ તેનું લંબાણ અનિવાર્ય હતું.

---

૧ ગા૦ ૭૬૪-૭૨ ૨ ગા૦ ૭૭૪, ૭૭૭ ૩ ૭૭૫-૭૭૬ ૪ ગા૦ ૭૭૮-૭૮૮ (મલયગિરિ) ૫ ૭૮૯ ૬ ગા૦ ૭૯૦-૭૯૪ ૭ ગા૦ ૭૯૫ ૮ ગા૦ ૭૯૬-૯૭ ૯ ગા૦ ૭૯૯-૮૦૩ ૧૦ ગા૦ ૮૦૪-૮૨૯ ૧૧ ગા૦ ૮૩૦ ૧૨ ગા૦ ૮૩૧ ૧૩ ગા૦ ૮૩૨-૪૦ ૧૪ ગા૦ ૮૪૨-૪૩ ૧૫ ગા૦ ૮૪૪-૪૮ ૧૬ ગા૦ ૮૪૯-૮૬૦ ૧૭ ૮૬૧-૮૬૪ ૧૮ ગા૦ ૮૬૫-૮૭૯

શાસ્ત્રો ઉત્પન્ન કેવી રીતે થયાં એ બતાવવા જતાં જૈન પરંપરાના મૂળ સુધી આચાર્ય ગયા છે. અને ભગવાન મહાવીરનો જ નહિ, પણ ભગવાન ઋષભદેવથી માંડી મહાવીર સુધીનો જૈન પરંપરાનો સમગ્ર ઇતિહાસ કહી દીધો છે. ભગવાન મહાવીર તીર્થંકર ક્રમે ક્રમે બન્યા તે બતાવવા ખાતર તેમણે તેમના અંતિમ જીવનનું જ નહિ, પણ ભગવાન ઋષભદેવના પહેલાંના યુગથી ભગવાન મહાવીરના પૂર્વભવોનું વર્ણન શરૂ કર્યું છે અને અંતમાં તેઓ તીર્થંકર થયા ત્યાંસુધીને તેમનો ચડતીપડતીનો ઇતિહાસ સાંકળવાની ઉપલબ્ધ સાહિત્યની દૃષ્ટિએ સર્વપ્રથમ પ્રયત્ન કર્યો છે. ખરી રીતે ઉપલબ્ધ જૈન સાહિત્યમાં જૈન પરંપરાનો સર્વપ્રથમ સુવ્યવસ્થિત ઇતિહાસ લખવાનું માન આચાર્ય ભદ્રબાહુને આપવું જોઇએ. તેમની નિર્યુક્તિમાં જે કાંઈ મળે છે તેને આધારે જ ત્યારપછીનું સમગ્ર સાહિત્ય જૈન પરંપરાના ઇતિહાસ વિશેની માહિતી આપે છે. એમણે આપેલી હકીકતોના ખોખામાં કવિઓએ રંગ પૂરીને મહાપુરાણો અને અને મહાકાવ્યો લખ્યાં છે.

કેટલીક સાંપ્રદાયિક પરંપરાની હકીકતો જે તેમણે આપી છે; જેવી કે નિહ્નવોની ચર્ચા, તે તો એવી છે કે તેમના ગ્રન્થ સિવાય અન્યત્ર ઉપલબ્ધ જ નથી અને જો નિર્યુક્તિમાં એ વિશે વિશેષ વકતવ્ય ન હોત તો આખો નિહ્નવો સંબંધી ઇતિહાસ અંધારામાં જ રહત આવી તો બીજી ઘણી બાબતો છે.

સંપ્રદાયપ્રસિદ્ધ દૃષ્ટાંતમાળાને એકબે ગાથામાં સાંકળી લેવાની તેમની જે ખૂબી છે તે તો અપૂર્વ છે જ, પણ સમગ્ર કથાનો સાર તેઓ જે રીતે સંક્ષેપમાં સાંકળી આપે છે તે તો તેમના અદ્ભુત કૌશલ્યનો નમૂનો છે. જેણે એ કથા આખી વાંચી હોય કે સાંભળી હોય તેની સામે એક કે બે ગાથામાં આખી કથા તાદૃશ ચિત્રિત કરી આપવાની શક્તિ તેમની લેખનીમાં છે.

નિર્યુક્તિની વ્યાખ્યાનશૈલીનું નિરૂપણ કરતાં સ્વયં આચાર્યે કહ્યું છે કે–"आहरणहेउकारणपदनिवहमिण समासेण" (ગા० ૮૬) અર્થાત્ આમાં દૃષ્ટાંતપદ, હેતુપદ અને કારણપદનો આશ્રય લઈને સંક્ષેપથી નિરૂપણ કરવાનું છે. અન્યત્ર આચાર્યે સ્વયં કહ્યું છે કે

'जिणवयण सिद्ध चेव भण्णई कत्थवी उदहरण ।
आसज्ज उ सोयार हेऊवि कहंचिय भणेज्जा ॥

(દશવૈ० નિ० ૪૯)

આનું તાત્પર્ય એવું છે કે ભગવાને જે ઉપદેશ આપ્યો છે તે તો સિદ્ધ જ છે, તેને અનુમાનથી સિદ્ધ કરવાની આવશ્યકતા નથી. છતાં શ્રોતાની દૃષ્ટિએ ક્યાંક આવશ્યક જણાય તો દૃષ્ટાંતથી કામ ચલાવવું અને શ્રોતાની યોગ્યતા જોઇને હેતુ આપીને પણ સમજાવી શકાય. આનો અર્થ એ થયો કે ભગવાનના વચનનું પ્રામાણ્ય માન્ય છે, અર્થાત તે સ્વતંત્ર આગમ પ્રમાણ છે તેમના વચનમાં એવી ઘણી બાબતો હોય જે અનુમાન કે દૃષ્ટાંતથી સિદ્ધ ન પણ થઈ શકે, અને એવી પણ ઘણી બાબતો હોય જેને વિશે દૃષ્ટાંત અગર હેતુ આપીને પણ સમજાવી શકાય. આ તેમના કથનને તેઓ બધી નિર્યુક્તિમાં

વળગી રહ્યા છે. જે વસ્તુને તેઓ દૃષ્ટાંત યોગ્ય સમજતા હતા તે વિશે તેમણે એક નહિ અનેક દૃષ્ટાંતો આપીને સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે. અને અનેક બાબતોમાં તેમણે માત્ર દૃષ્ટાંત નહિ, હેતુઓ પણ આપ્યા છે. વસ્તુને સ્પષ્ટ કરવામાં તેમની ઉપમાઓ ઘણી તો પૂર્ણોપમા જ હોય છે.

વ્યાખ્યા કરવાની વિશેષતા એ છે કે તે વસ્તુની વ્યાખ્યાનાં દ્વારો અર્થાત્ મુદ્દાઓ નક્કી કરીને પ્રથમ જણાવે છે અને પછી એકેક મુદ્દો લઈને સ્પષ્ટીકરણ કરે છે. દ્વારોમાં ખાસ કરીને બહુ સ્થળો એવાં છે જેમાં નામાદિ નિક્ષેપોનો આશ્રય લે છે, જે શબ્દની વ્યાખ્યા કરવાની હોય તેના પર્યાયો આપવાનું ચૂકતા નથી, અને શબ્દાર્થના ભેદો–પ્રકારો પણ બતાવી આપે છે. આનું એક પરિણામ તો એ છે કે વસ્તુ વિશે અત્યંત સંક્ષેપમાં બધી હકીકત અનાવશ્યક વિસ્તાર કર્યા વિના કહી શકાય છે.

વ્યુત્પત્તિ અર્થપ્રધાન અને શબ્દપ્રધાન બન્ને પ્રકારે કરે છે. પ્રાકૃત ભાષાના શબ્દો વ્યાખ્યેય હોવાથી તેઓ વ્યુત્પત્તિ કરતી વખતે સંસ્કૃત ધાતુને વળગી નથી રહેતા, પ્રાકૃત શબ્દ ઉપરથી જ તેને ગમે તે રીતે તોડીને વ્યુત્પત્તિ કરવાનો પ્રયત્ન કરે છે અને પોતાને ઇષ્ટ અર્થની પ્રાપ્તિ કરે છે. આના ઉદાહરણ તરીકે 'मिच्छा मि दुक्कडं' (ગા૦ ૬૮૬–૭)ની નિર્યુક્તિ જોવા જેવી છે. અને 'ઉત્તમ' શબ્દની તેમની જે વ્યુત્પત્તિ છે તે મનસ્વી છતાં આધ્યાત્મિક અર્થપૂર્ણ હોવાથી રોચક લાગે છે (આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૧૧૦૦ ટી૦). આવાં તો અનેક ઉદાહરણો આપી શકાય તેમ છે.[1]

---

૧ 'मिच्छा मि दुक्कड' આ પદમા છ અક્ષરો છે તેમાં 'मि'નો 'મૃદુતા,' 'छा' નો 'દોષાચ્છાદન', 'मि' નો મર્યાદામા રહીને,' 'दु' નો 'દોષયુક્ત આત્માની જુગુપ્સા' 'क'નો 'કરેલ દોષ' અને 'ड'નો 'અતિક્રમણ'—એ પ્રમાણે અક્ષરાર્થ કરી એકંદર અર્થ એવો તારવ્યો છે કે, 'નમ્રતાપૂર્વક ચારિત્ર-મર્યાદામાં રહીને દોષ નિવારવા હું આત્માની જુગુપ્સા કરું છું અને કરેલ દોષને હવે અતિક્રમું છું.'

જેમ નિર્યુક્તિ ગ્રંથોમાં વ્યુત્પત્તિ કરવામાં આવે છે તેમ બૌદ્ધ પાલિગ્રંથોમાં પણ છે. અહીં એનું એક ઉદાહરણ બસ થશે. 'अरिहंत' એ પદ જૈન અને બૌદ્ધ પરંપરામા સામાન્ય છે. તેની વ્યુત્પત્તિ બુદ્ધઘોષ 'વિસુદ્ધિમગ્ગ'માં નીચે પ્રમાણે દર્શાવે છે—

'અર્હંત્' માટે એણે પાલિમાં अरिहत अरहत અને अरह એવા ત્રણ શબ્દો રાખ્યા છે. પહેલાના બે, બીજાનો એક, અને ત્રીજાના બે અર્થ નીચે પ્રમાણે ઘટાવ્યા છે:

(૧) अरिहंत એટલે (अ) ક્લેશરૂપી अरिને आरात् એટલે દૂર કરવાથી અરિહંત; (ब) ક્લેશરૂપી अरिને हन्त એટલે હણવાથી અરિહંત.

(૨) अरहत એટલે સંસારરૂપી ચક્રના अरो–આરાઓને હણવાથી અરહંત.

(૩) अरह એટલે (अ) વસ્ત્ર પાત્રાદિના દાનને अर्ह–યોગ્ય હોવાથી अरह; (ब) रह: એકાંતમાં પાપ अ–નહીં કરનાર હોવાથી અરહ.

आरकत्ता हतत्ता च किलेसारीन सो मुनि।
हतसंसारचक्कारो पच्चयादीनचारहो।
न रहो करोति पापानि अरहं तेन वुच्चतीति॥

જૈન પરિભાષા અને પરંપરાનું તલસ્પર્શી જ્ઞાન આચાર્યને હતું તે તો તેમની કોઈ પણ નિર્યુક્તિ જોતાં તરત ધ્યાનમાં આવે તેમ છે. જૈન આચારની ગલીકૂંચીઓમાં આચાર્ય ફરી વળ્યા છે તેમાં તો શક નથી. જૈન તત્ત્વજ્ઞાનને પણ તેઓ પી ગયા છે એમ કહી શકાય.

આ ઉપોદ્ઘાત નિર્યુક્તિમાં જ તેમણે ગણધરવાદનાં બીજો મૂકી દીધાં છે એ વિશે આગળ વિશેષ કહેવામાં આવશે. એટલું તો નક્કી છે કે ગણધરોની શંકાઓના વિષયોનો જે તેમણે નિર્દેશ કર્યો છે તેમાં ભારતીય દર્શનોના તાત્કાલિક ચર્ચાતા મહત્ત્વના વિષયોનો સમાવેશ થઈ જાય છે. ગણધરો એ બ્રાહ્મણો હોવાથી તેમની શંકાઓનો આધાર વેદ-વાક્યો હતાં તેવી જે સૂચના તેમણે નિર્યુક્તિમાં કરી છે તે તે પહેલાંના કોઈ પણ ગ્રન્થમાં ઉપલબ્ધ થતી ન હોવાથી વિદ્વાનોનું મન એમ માનવા સહજ લલચાઈ જાય એમ છે કે તે સૂચના આચાર્ય ભદ્રબાહુની પ્રતિભામાંથી જ આવિર્ભૂત થઈ હોવી જોઈએ.

ઉપોદ્ઘાત નિર્યુક્તિ પછીનો આવશ્યક નિર્યુક્તિ ગ્રન્થ સૂત્રને સ્પર્શીને આગળ વધે છે અને આવશ્યક સૂત્રને સ્પર્શીને છએ અધ્યયનોની વ્યાખ્યા કરે છે.

બીજી નિર્યુક્તિઓમાં પણ આવશ્યકની જેમ આચાર્યે પ્રારંભમાં તે તે મૂળગ્રન્થના પ્રાદુર્ભાવની કથા કહી છે પણ તે એ જ ગ્રન્થમાં કહી છે, જેના પ્રાદુર્ભાવની કથા આવ-શ્યકથી જુદી પડતી હોય છે. અન્યત્ર અધ્યયનોના નામ અને વિષયો ગણાવી એ અધ્યયનો શામાંથી–એટલે કે કયા ગ્રન્થમાંથી નિષ્પન્ન થયાં છે તે જણાવી પ્રત્યેક અધ્યયનના નામના પ્રાયઃ નિક્ષેપો કરીને વ્યાખ્યા કરી છે અધ્યયનમાંનો કોઈ મહત્ત્વનો શબ્દ કે તેમાંનો મૌલિક ભાવ પકડીને તેના ઉપર પોતાનું વિવેચન કરીને જ આચાર્યે સંતોષ પકડયો છે. આવશ્યકની જેમ સૂત્રસ્પર્શિક નિર્યુક્તિ બીજા ગ્રન્થોમાં બહુ જ ઓછી દેખાય છે. એ જ કારણે બીજા ગ્રંથોની નિર્યુક્તિઓનું પરિમાણ મૂળ ગ્રન્થ કરતાં ઘણું ઓછું છે, જ્યારે આવશ્યકમાં તેથી ઊલટું છે.

જૈન પરંપરામાં अरिहंत અને अरहंत એવા બે પ્રાકૃત શબ્દો ઉપરાંત એક अरुहंत શબ્દ પણ મળે છે. તેની વ્યુત્પત્તિ એવી કરવામાં આવે છે કે જે अ-रुह-એટલે ફરી ન જન્મે, ન પ્રગટે તે અરુહંત.

વૈદિક પરંપરાના વ્યુત્પત્તિ પ્રધાન નિરુક્ત શાસ્ત્રમાં પણ આવી જ વ્યુત્પત્તિઓ જોવામાં આવે છે. ઉ. ત. दुहिता (પુત્રી)ની વ્યુત્પત્તિ યાસ્ક ત્રણ રીતે કરે છે: (૧) दुर्+हिता=જેનું હિત સાધવું વર મેળવી આપવો–કઠણ છે તે દુહિતા. (૨) दूरे+हिता=જે માબાપ આદિ કુટુંબથી આઘે રહે તો જ હિતાવહ છે તે દુહિતા. (૩) दुह्+हता=જે માબાપ વગેરેને હમેશા ધન કપડાં આદિથી દોહ્યા જ કરે તે દુહિતા.

૫. આચાર્ય જિનભદ્ર

પૂર્વભૂમિકા

ઉપનિષદમાં આ વિશ્વનું મૂળ સત્ છે કે અસત છે એવા બે પરસ્પર વિરોધી વાદોનું ખંડન-મંડન જડી આવે છે ત્રિપિટક અને ગણિપિટક-જૈન આગમમાં પણ વિરોધીનું ખંડન કરવાની પ્રવૃત્તિ દેખાય છે. એટલે માની શકાય કે વાદ-વિવાદનો ઇતિહાસ બહુ જૂનો છે અને તેનો ઉત્તરોત્તર વિકાસ થતો આવ્યો છે. પણ દાર્શનિક વિવાદોના ઇતિહાસમાં નાગાર્જુનથી માંડી ધર્મકીર્તિના સમય સુધીનો કાળ એવો છે જેમાં દાર્શનિકોની વાદ-વિવાદ કરવાની પ્રવૃત્તિ તીવ્રતમ બની છે. નાગાર્જુન, વસુબંધુ, દિઙ્નાગ જેવા બૌદ્ધ આચાર્યોના તાર્કિક પ્રહારોનો સતત મારો બધાં દર્શનો ઉપર થયો હતો અને તેના પ્રતીકારરૂપે ભારતીય દર્શનોમાં પુનર્વિચારની ધારા પ્રવાહિત થઈ હતી ન્યાયદર્શનમાં વાત્સ્યાયન અને ઉદ્દ્યોતકર, વૈશેષિક દર્શનમાં પ્રશસ્તપાદ, મીમાંસક દર્શનનાં શબર અને કુમારિલ જેવા પ્રૌઢ વિદ્વાનોએ પોતાનાં દર્શનો ઉપર થતા પ્રહારોનો પ્રત્યુત્તર આપ્યો, એટલું જ નહિ, પણ તે બહાને સ્વદર્શનને પણ નવ પ્રકાશ આપીને સુવ્યવસ્થિત કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો. દાર્શનિક વિવાદના આ અખાડામાં જૈન તાર્કિકો પણ પડયા અને તેમણે પણ પોતાના આગમના આધારે જૈન દર્શનને તર્કપુરઃસર સિદ્ધ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો.

આચાર્ય ઉમાસ્વાતિએ તત્ત્વાર્થસૂત્ર રચવાની પ્રેરણા એ વિવાદમાંથી લીધી હશે, પરંતુ તે બધાનું ખંડન કરીને જૈન દર્શનને પોતાનું રૂપ આપવાનું કાર્ય તેમણે કર્યું નથી. તેમણે તો માત્ર જૈન દર્શનનાં તત્ત્વોને સૂત્રાત્મક શૈલીમાં મૂકી દીધાં, અને તેમના પછી થનારા પૂજ્યપાદ અકલંક, સિદ્ધસેનગણિ, વિદ્યાનન્દ આદિ તેની ટીકાઓના લેખકો માટે વિવાદનું કાર્ય બાકી રાખ્યું.

આચાર્ય સિદ્ધસેન દિવાકરે એ વિવાદમાંથી જૈન ન્યાયની આવશ્યકતા સમજીને ન્યાયાવતાર જેવી અતિ સંક્ષિપ્ત કૃતિની રચના કરી અને જૈન ન્યાયમાં મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવતા અનેકાંતવાદના પાયામાં રહેલા નયવાદનું વિવેચન કરતો ગ્રન્થ સન્મતિતર્ક રચ્યો; પણ એ બન્ને કૃતિમાંય દાર્શનિક દુનિયાનું તટસ્થ અવલોકન માત્ર કરીને પોતાના દર્શનને વ્યવસ્થિત કરવાનો પ્રયત્ન વધારે છે; ઇતર દાર્શનિકોની દલીલોનો રદિયો આપવાનું કાર્ય ગૌણ છે.

આચાર્ય સિદ્ધસેન વિશે પણ એમ તો ન કહી શકાય કે તેઓ દાર્શનિક અખાડામાં એક પ્રબલ પ્રતિમલ્લના રૂપમાં પોતાના ગ્રંથો લઈને ઉપસ્થિત થયા. જૈન દર્શનની માંડણીનાં બીજો તેમના ગ્રન્થોમાં ઉપસ્થિત છે. પણ ઇતર દાર્શનિકોની નાની-મોટી બધી મહત્ત્વની

દલીલોનો રદિયો આપવાનો પ્રયત્ન તેમાં નથી. ઝીણી ઝીણી દલીલોના વાગ્જાળમાં ન પડતાં માત્ર મુદ્દાની વાતનાં ખંડન અને મંડન તેમના ગ્રંથોમાં છે એ જ વસ્તુ આચાર્ય સમન્તભદ્રના ગ્રન્થોને પણ લાગુ પડે છે. તેમાં પણ વિસ્તાર કરતાં સંક્ષેપને મહત્ત્વ અપાયું છે. બન્ને પ્રખર વાદી જ નહિ પણ મહાવાદી છે, છતાં તેમના ગ્રન્થો ઉદ્દ્યોતકર કે કુમારિલની પેઠે ઝીણું કાંતતા નથી. તર્ક–પ્રતિતર્કની જાળ ઊભી કરવાનું કાર્ય એ બન્ને આચાર્યોએ નથી કર્યું, પરંતુ નિષ્કર્ષમાં ઉપયોગી એવી દલીલો કરીને પતાવ્યું છે. અને તે દલીલો એવી અકાટ્ય છે કે એના જ આધારે તેની ટીકાઓમાં પ્રચુર માત્રામાં વિવાદો રચી શકાયા છે. સારાંશ એ છે કે એ બન્ને આચાર્યોએ તર્કજાળમાં ન પડતાં માત્ર છેલ્લી કોટિનો તર્ક કરીને સંતોષ માન્યો છે.

પણ તેથી આચાર્ય દિઙ્નાગ કે કુમારિલ અને ઉદ્દ્યોતકર જેવા મલ્લો સામે પ્રતિમલ્લરૂપે મૂકી શકાય તેવું સામર્થ્ય તેમના ગ્રંથોમાં આવ્યું નથી. અતિસંક્ષેપ અતિવિસ્તાર સામે ઢંકાઈ જાય છે. જ્યારે તેમના ગ્રંથોની વાદમહાર્ણવ જેવી અને અષ્ટસહસ્રી જેવી ટીકાઓ બને છે ત્યારે જ તે ગ્રંથોની પ્રતિમલ્લતાનો ખ્યાલ આવે છે. પણ આચાર્ય જિનભદ્ર વિશે તેમ નથી. તેમનો ગ્રંથ વિશેષાવશ્યકભાષ્ય એ શૈલીમાં રચાયો છે કે તે ગ્રંથને આધારે કહી શકાય કે દાર્શનિક જગતના અખાડામાં સર્વપ્રથમ જૈન પ્રતિમલ્લનું સ્થાન કોઈને આપી શકાય તેવું હોય તો તે આચાર્ય જિનભદ્ર છે તેમની વિશેષતા એ છે કે દર્શનનાં સામાન્ય તત્ત્વો વિશે જ તેમણે તર્કવાદનું અવલંબન નથી લીધું, પણ જૈન દર્શનની પ્રમાણ અને પ્રમેય સંબંધી નાની મોટી મહત્ત્વની બધી બાબતોમાં તેમણે તર્કવાદનો પ્રયોગ કરીને દાર્શનિક અખાડામાં જૈનદર્શનને એક સર્વતંત્રસ્વતંત્રરૂપે જ નહિ, પણ સર્વતંત્રસમન્વયરૂપે પણ ઉપસ્થિત કર્યું છે. તેમની દલીલો અને તર્કશૈલીમાં એટલી બધી વ્યવસ્થા છે કે આઠમી શતાબ્દીમાં થનાર મહાન્ દાર્શનિક હરિભદ્ર અને બારમી સદીમાં થનાર આગમોના સમર્થ ટીકાકાર મલયગિરિ પણ જ્ઞાનચર્ચામાં આચાર્ય જિનભદ્રની દલીલોનો જ આશ્રય લે છે, એટલું જ નહિ, પણ છેક અઢારમી સદીમાં થનારા નવ્યન્યાયના અસાધારણ વિદ્વાન ઉપાધ્યાય યશોવિજયજી પણ પોતાના જૈન તર્કભાષા, અનેકાંતવ્યવસ્થા, જ્ઞાનબિંદુ આદિ ગ્રંથોમાં તેમની દલીલોને માત્ર નવ્યભાષામાં મૂકીને સંતોષ પકડે છે; તેમાં પોતાના તરફથી નવું ભાગ્યેજ ઉમેરે છે. એ બતાવે છે કે સાતમી શતાબ્દીમાં આચાર્ય જિનભદ્રે સંપૂર્ણભાવે પ્રતિમલ્લનો પાઠ ભજવ્યો હતો.

આચાર્ય જિનભદ્રનો વિશેષાવશ્યક મહાગ્રન્થ જૈનાગમોને સમજવાની ચાવીરૂપ છે. મહત્ત્વના બધા વિષયોની ચર્ચા તેમણે પોતાના વિશેષાવશ્યકમાં કરી છે. બૌદ્ધ ત્રિપિટકનો સારગ્રાહી જેમ 'વિશુદ્ધિમાર્ગ' ગ્રન્થ છે, તેવો જ ગ્રન્થ વિશેષાવશ્યકભાષ્ય જૈન આગમ માટે છે. અને સાથે જ તેની એ વિશેષતા છે કે જૈનતત્ત્વનું નિરૂપણ તેઓ માત્ર જૈન દૃષ્ટિથી જ કરે છે એમ નથી, પણ ઇતર દર્શનની તુલનામાં જૈનતત્ત્વને મૂકીને સમન્વયગામી માર્ગે તેમણે પ્રત્યેક વિષયની ચર્ચા કરી છે. વિષયના વિવેચન પ્રસંગે સ્વયં જૈનાચાર્યોના તે બાબતના અનેક મતભેદોનું ખંડન કરતાં પણ તેમને આંચકો લાગતો નથી, કારણ કે તેવે પ્રસંગે તેઓ આગમોનાં અનેક વાક્યોનો આધાર આપીને પોતાનું

મંતવ્ય રજૂ કરે છે કોઈની કોઇ પણ વ્યાખ્યા આગમના કોઇ પણ વાક્યથી વિરુદ્ધ જતી હોય ત્યાં તો તેમને માટે અસહ્ય બને છે અને તેનું તર્કપુરઃસર સમાધાન શોધવાનો તેઓ પ્રયત્ન કરે છે. આગમનાં પરસ્પર વિરોધી લાગતાં મન્તવ્યોનું સમાધાન શોધવાનો પણ તેમોએ પ્રયત્ન કર્યો છે, અને વિરોધી દેખાતાં વાક્યોમાં પણ પરસ્પર સંગતિ કેવી રીતે છે તે બતાવી આપ્યું છે. ખરી રીતે કહેવું જોઈએ કે આચાર્ય જિનભદ્રે વિશેષાવશ્યક-ભાષ્ય લખીને જૈન આગમોનાં મન્તવ્યોને તર્કની કસોટીએ કસ્યાં છે અને એમ કરી એ કાળની તાર્કિકોની જિજ્ઞાસાને સંતોષી છે. વેદવાક્યોના તાત્પર્યને શોધવા જેમ મીમાંસા દર્શન રચાયું છે, તેમ જૈન આગમોના તાત્પર્યનું ઉદ્ઘાટન કરવા જૈનમીમાંસાના રૂપમાં આચાર્ય જિનભદ્રે વિશેષાવશ્યકભાષ્યની રચના કરી છે.

જીવન અને વ્યક્તિત્વ

આચાર્ય જિનભદ્રનું તેમના ગ્રંથોને કારણે જૈનધર્મના ઇતિહાસમાં બહુ જ મહત્ત્વનું સ્થાન છે, છતાં પણ એ મહાન આચાર્ય જિનભદ્રના જીવનની ઘટનાઓ વિશે કશું જ જૈન ગ્રન્થોમાં મળતું નથી એ એક આશ્ચર્યજનક ઘટના લેખાવી જોઈએ. તેઓ ક્યારે થયા અને કોના શિષ્ય હતા એ વિશે પરસ્પર વિરોધી ઉલ્લેખો મળે છે અને તે પણ પંદરમી–સોળમી શતાબ્દીમાં લખાયેલી પટ્ટાવલીઓમાં. એટલે માનવું રહ્યું કે તેઓ ખરી રીતે પટ્ટપરંપરામાં સ્થાન પામ્યા નહિ હોય, પરંતુ તેમના ગ્રંન્થોનું મહત્ત્વ સમજીને અને જૈન સાહિત્યમાં સર્વત્ર તેમના ગ્રન્થોના આધારે થતા વિવરણને જોઈને પાછળના આચાર્યોએ તેમને મહત્ત્વ આપ્યું, તેમને યુગપ્રધાન બનાવી દીધા, અને આચાર્ય પટ્ટપરંપરામાં પણ ક્યાંક ગોઠવી દેવાનો પ્રયત્ન કર્યો. એવો પ્રયત્ન મનસ્વી હતો એટલે તેમા ઐકમત્ય ન હોય તે સ્વાભાવિક છે, એટલે આપણે જોઈએ છીએ કે તેઓ આચાર્ય હરિભદ્રની પાટે આવ્યા એવો તેમના વિશે અસંગત ઉલ્લેખ થયેલ છે.

ભગવાન મહાવીરના સમયમાં પૂર્વદેશમાં જૈન ધર્મનું પ્રાબલ્ય હતું તે આગમોથી સિદ્ધ થાય છે. પણ પછી તેનું કેન્દ્ર પશ્ચિમ અને દક્ષિણ તરફ ખસતું ગયું છે ઈ. સ. પ્રથમ શતાબ્દી આસપાસ મથુરામાં અને પાંચમી શતાબ્દીમાં વલભી નગરીમાં જૈન ધર્મનું પ્રાબલ્ય જણાય છે. તે બન્ને સ્થળોએ ક્રમશઃ આગમવાચના કરવામાં આવી છે તે ઉપરથી તે બન્ને નગરોનું તે તે કાળમાં મહત્ત્વ સિદ્ધ થાય છે. દિગમ્બર શાસ્ત્ર ષટ્ખંડાગમની રચનાનો મૂળ સ્રોત પણ પશ્ચિમ દેશમાં જ છે. એટલે ખરી રીતે પ્રથમ શતાબ્દી પછી જૈન સાધુઓનો વિશેષ રૂપે વિહાર પશ્ચિમમાં થયો હતો, એમ સહેજે અનુમાન કરી શકાય. વલભી નગરીનું મહત્ત્વ તો તેના ભંગ સુધી જૈનદૃષ્ટિએ રહ્યું છે, અને ભંગ પછી પણ તેની આસપાસનાં નગરો પાલીતાણા વગેરે જૈનધર્મના ઇતિહાસની દૃષ્ટિએ મહત્ત્વનાં કેન્દ્રો રહ્યાં છે.

આચાર્ય જિનભદ્રકૃત વિશેષાવશ્યક ભાષ્યની પ્રતિ શક સંવત્ ૫૩૧ માં લખાઈને વલભીના કોઈ જિન મંદિરમાં સમર્પિત થઈ છે તે ઉપરથી જણાય છે કે વલભી નગરી સાથે આચાર્ય જિનભદ્રનો સંબંધ હોવો જોઈએ. અને અનુમાન થઈ શકે છે કે તેમનો વિહાર વલભી અને તેની આસપાસ હોવો જોઇએ. તેમના જીવન સાથે સંબંધ રાખનારી આ ઘટનાનું માત્ર અનુમાન કરવું રહ્યું.

'વિવિધ તીર્થકલ્પ'માં મથુરાકલ્પ પ્રસંગે આચાર્ય જિનપ્રભ જણાવે છે કે મથુરામાં દેવનિર્મિત સ્તૂપના દેવની એક પક્ષની તપસ્યા કરીને આચાર્ય જિનભદ્ર ક્ષમાશ્રમણે આરાધના કરી અને ઊધઈએ ખાધેલ મહાનિશીથ સૂત્રનો ઉદ્ધાર કર્યો.[1] આ ઉપરથી એ હકીકત જાણવા મળે છે કે જિનભદ્ર વલભી ઉપરાંત મથુરામાં પણ વિચર્યા હતા અને તેમણે મહાનિશીથ સૂત્રનો ઉદ્ધાર કર્યો હતો.

તાજેતરમાં અંકોટ્ટક (અર્વાચીન અકોટા ગામ)માંથી મળી આવેલી પ્રાચીન જૈન મૂર્તિઓનું અધ્યયન કરતાં કરતાં શ્રી. ઉમાકાંત પ્રેમાનંદ શાહને બે મહત્ત્વની પ્રતિમાઓ મળી આવી છે. તેનો પરિચય તેમણે જૈન સત્યપ્રકાશ (અંક ૧૯૬)માં આપ્યો છે. મૂર્તિકલા અને લિપિવિદ્યાના આધારે તેમણે એ મૂર્તિઓને ઈ. સ. ૫૫૦ થી ૬૦૦ ના ગાળામાં મૂકી છે. અને તેમણે નક્કી કર્યું છે કે એ મૂર્તિઓના લેખમાં જે આચાર્ય જિનભદ્રનું નામ છે તે બીજા કોઈ નહિ પણ વિશેષાવશ્યકભાષ્યના કર્તા ક્ષમાશ્રમણ જિનભદ્ર જ છે. તેમની વાચના પ્રમાણે[2] એક મૂર્તિના પબાસણના પાછલા ભાગમાં "ॐ देवधर्मोयं निवृत्तिकुले जिनभद्रवाचनाचार्यस्य ॥" એવો લેખ છે અને બીજી મૂર્તિના ભામંડલમાં "ॐ निवृत्तिकुले जिनभद्रवाचनाचार्यस्य ॥" એવો લેખ મળે છે.

આ ઉપરથી ત્રણ વાતો નિશ્ચિત રૂપે નવી જાણવાની મળે છે તે એ કે આચાર્ય જિનભદ્રે એ મૂર્તિઓને પ્રતિષ્ઠિત કરી હશે તેમનું કુલ નિવૃતિકુલ હતું, અને તેઓ વાચનાચાર્ય કહેવાતા. એક એ પણ હકીકત આના આધારે ફલિત થાય કે તેઓ ચૈત્યવાસી[3] હતા, કારણ કે લેખમાં 'જિનભદ્ર વાચનાચાર્યની' એમ લખેલું છે આ હકીકતને વિચારાધીન એટલા માટે ગણવી જોઈએ કે એ લેખ સિવાય એ બાબતમાં બીજું પ્રમાણ મળી શકે તેમ નથી. વળી એ મૂર્તિઓ અંકોટ્ટકમાં મળી છે તેથી વલભી ઉપરાંત તે કાળમાં ભરૂચની આસપાસ પણ જૈનોનો પ્રભાવ હતો અને એ તરફ પણ આચાર્ય જિનભદ્રે વિહાર કર્યો હશે, એવું અનુમાન પણ થઈ શકે છે.

લેખમાં આચાર્ય જિનભદ્રને ક્ષમાશ્રમણ નથી કહ્યા, પણ વાચનાચાર્ય કહ્યા છે, એ વિશે થોડો વિચાર કરવો આવશ્યક છે. પરંપરા પ્રમાણે વાદી ક્ષમાશ્રમણ દિવાકર અને વાચક એ એકાર્થક શબ્દો મનાયા છે.[4] વાચક અને વાચનાચાર્ય પણ એકાર્થક જ છે; એટલે પરંપરા પ્રમાણે વાચનાચાર્ય અને ક્ષમાશ્રમણ શબ્દો એક જ અર્થને સૂચવે છે. છતાં પણ વિચારવું પ્રાપ્ત છે કે એ શબ્દો એકાર્થક શાથી મનાયા અને આચાર્ય જિનભદ્રે સ્વયં વાચનાચાર્ય પદનો ઉલ્લેખ કર્યો છે છતાં, તેમની વિશેષ પ્રસિદ્ધિ ક્ષમાશ્રમણને નામે શાથી થઈ. આ પ્રશ્નનો ઉત્તર કલ્પનાબળે આપવો હોય તો આપી શકાય.

---

૧. इत्थ देवनिम्मअथूमे पक्खक्खमणेण देवय आराहित्ता जिणभद्दखमासमणेहिं उद्देहिया-भक्खियपुत्थयपत्तणेण तुट्ट भग्गं महानिसीहं संधिअं ॥ વિવિધતીર્થકલ્પ પૃ૦ ૧૯ ૨ શ્રી. શાહની વાચના પ્રામાણિક છે અને તેમનું લિપિના સમય વિશેનું અનુમાન પણ બરાબર છે તેની સાક્ષી બનારસ યુનિવર્સિટીના પ્રાચીન લિપિવિશારદ પ્રો૦ અવધકિશોરે પણ આપી છે એટલે તેમાં શંકાને સ્થાન નથી. ૩. શ્રી. શાહે પણ આની સૂચના કરી છે, કારણ બીજું આપ્યું છે. ૪. જુઓ કહાવલીનું ઉદ્ધરણ—સત્યપ્રકાશ અંક ૧૯૬, પૃ૦ ૮૯.

આરંભમાં શાસ્ત્રવિશારદો માટે 'વાચક' શબ્દ વિશેષ પ્રચલિત હતો. પણ વાચકોમાં જે કાળે ક્ષમાશ્રમણોની સંખ્યા વધી ગઈ ત્યારે વાચકનો પર્યાય ક્ષમાશ્રમણ પણ પ્રસિદ્ધ થઈ ગયો. અથવા ક્ષમાશ્રમણ એ શબ્દ આવશ્યક સૂત્રમાં સામાન્ય ગુરુના અર્થમાં પણ વપરાયેલો મળે છે એટલે વિદ્યાગુરુને પણ શિષ્યો ક્ષમાશ્રમણ ને નામે સંબોધતા હોય એ સંભવ છે. એટલે વાચકનો પર્યાય પણ ક્ષમાશ્રમણ બની જાય એ સ્વાભાવિક છે. જ્યારે જૈન સમાજમાં વાદીઓની પ્રતિષ્ઠા જામી ત્યારે શાસ્ત્રવૈશારદ્યને કારણે વાચકોનો જ મોટો ભાગ વાદી એવા નામે પ્રસિદ્ધિને પામ્યો હશે; એટલે વાદી એ પણ વાચકનો પર્યાય કાલાન્તરે બની જાય તે સ્વાભાવિક છે. સિદ્ધસેન જેવા શાસ્ત્રવિશારદ વિદ્વાનો પોતાને 'દિવાકર' કહેવડાવતા હશે કે તેમના સાથીઓએ તેમને 'દિવાકર'ની પદવી આપી હશે; એટલે વાચકના પર્યાયોમાં 'દિવાકર' પદને પણ સ્થાન મળી ગયું

આચાર્ય જિનભદ્રનો યુગ એ ક્ષમાશ્રમણોનો યુગ હશે, એટલે તેમના પછીના લેખકોએ તેમને માટે 'વાચનાચાર્યને' બદલે ક્ષમાશ્રમણ' પદથી ઓળખાવ્યા હોય એવો સંભવ છે.

આચાર્ય જિનભદ્રનું કુલ નિવૃતિકુલ હતું એ હકીકત ઉક્ત લેખ સિવાય અન્યત્ર ઉપલબ્ધ નથી. ભગવાન મહાવીરની ૧૭ મી પાટે આચાર્ય વજ્રસેન થયા. તેમણે સોપારક નગરના શેઠ જિનદત્ત અને શેઠાણી ઈશ્વરીના ચાર પુત્રો નામે નાગેન્દ્ર, ચન્દ્ર, નિવૃતિ અને વિદ્યાધરને દીક્ષિત કર્યા હતા. આગળ જતાં એ ચારે શિષ્યોનાં નામે જુદી જુદી તે ચાર પરંપરાઓ ચાલી તે નાગેન્દ્ર, ચંદ્ર, નિવૃતિ અને વિદ્યાધર કુલને નામે[1] ઓળખાઈ. એમાંના નિવૃતિ કુળમાં આચાર્ય જિનભદ્ર થયા એ ઉક્ત મૂર્તિલેખને આધારે સિદ્ધ થાય છે. મહાપુરુષચરિત્ર નામના પ્રાકૃત ગ્રન્થના લેખક શીલાચાર્ય, ઉપમિતિભવપ્રપંચ કથાના લેખક સિદ્ધર્ષિ, નવાંગવૃત્તિના સંશોધક દ્રોણાચાર્ય એ પ્રસિદ્ધ આચાર્યો પણ એ નિવૃતિકુલમાં થયેલા છે, એટલે એ કુલ વિદ્વાનોની ખાણ જેવું છે એમાં તો શક નથી.

આ સિવાય તેમના જીવન વિશેની કશી જ હકીકત મળતી નથી. માત્ર તેમનું ગુણવર્ણન મળે છે તેનો સાર એ છે કે તેઓ એક મહાન ભાષ્યકાર હતા અને પ્રવચનના યથાર્થજ્ઞાતા અને પ્રતિપાદક હતા. તેમના ગુણોનું વ્યવસ્થિત વર્ણન તેમના જીતકલ્પસૂત્રના ટીકાકારે કર્યું છે તેના આધારે મુનિશ્રી જિનવિજયજીએ જે તારણ કાઢ્યું છે તે આ પ્રમાણે છે.—[2] તત્કાલીન પ્રધાન પ્રધાન શ્રુતધરો પણ એમને બહુ માનતા હતા. શ્રુત અને અન્ય શાસ્ત્રોના પણ એ કુશલ વિદ્વાન હતા. એ જૈન સિદ્ધાન્તોમાં જે જ્ઞાન-દર્શનરૂપ ક્રમિક ઉપયોગનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે તેના એ સમર્થક હતા. એમની સેવામાં ઘણા મુનિઓ જ્ઞાનાભ્યાસ કરવા માટે સદા ઉપસ્થિત રહેતા હતા, જુદાં જુદાં દર્શનોનાં શાસ્ત્રો તથા લિપિવિદ્યા, ગણિતશાસ્ત્ર, છન્દઃશાસ્ત્ર અને વ્યાકરણ શાસ્ત્ર આદિમાં એમનું અનુપમ પાંડિત્ય હતુ. પરસમયના આગમ વિશે નિપુણ હતા, સ્વાચારપાલનમાં તત્પર હતા અને સર્વ જૈન શ્રમણોમાં મુખ્ય હતા.

---

૧. જુઓ ખરતરગચ્છની પટ્ટાવલી—જૈન ગુર્જર કવિઓ, ભાગ બીજો, પૃ૦ ૬૬૯ 'નિવૃતિ' શબ્દના જુદે જુદે ઠેકાણે 'નિવૃત્તિ, નિર્વૃત્તિ' એવાં પણ રૂપો મળે છે.

૨. જીતકલ્પસૂત્રની પ્રસ્તાવના, પૃ૦ ૭

અત્યારે તો જ્યાંસુધી બીજી નવી હકીકત ન મળી આવે ત્યાંસુધી આપણે ઉક્ત ગુણવર્ણનથી જ તેમના વ્યક્તિત્વનો ખ્યાલ કરીને સંતોષ પામવો જોઇએ.

સત્તાસમય

વીરનિર્વાણ સંવત્ ૯૮૦ (વિક્રમ સં. ૫૧૦; ઈ. સ. ૪૫૩) માં વાલભી વાચનામાં આગમો વ્યવસ્થિત થયા અને તેને અંતિમ રૂપ મળ્યું. ત્યારપછી તેની સર્વપ્રથમ પદ્યટીકાઓ પ્રાકૃત ભાષામાં લખાઇ. અત્યારે ઉપલબ્ધ થતી એ પ્રાકૃત ટીકાઓ નિર્યુક્તિના નામે પ્રસિદ્ધ છે અને તે બધી આચાર્ય ભદ્રબાહુ-પ્રણીત છે. તેમનો સમય વિક્રમ સં. ૫૬૨ (ઈ. ૫૦૫) આસપાસ છે, એટલે કહી શકાય કે આગમની વાલભી સંકલના પછીનાં પચાસ વર્ષમાં તે લખાઇ હોવી જોઇએ. એ નિર્યુક્તિની પદ્યબદ્ધ પ્રાકૃત ટીકા લખાઈ, જે મૂળ ભાષ્ય નામે પ્રસિદ્ધ છે. એ મૂલ ભાષ્યના કર્તા કોણ એનું પ્રમાણ હજી કશું જ મળ્યું નથી. પણ આચાર્ય હરિભદ્ર વગેરેના ઉલ્લેખ ઉપરથી જણાય છે કે આવશ્યકનિર્યુક્તિની પ્રથમ ટીકારૂપે કોઇ ભાષ્ય રચાયું હતું જેને આચાર્ય જિનભદ્રના ભાષ્યથી જુદું પાડવા ખાતર સંભવ છે કે આચાર્ય હરિભદ્રે તેને 'મૂલ ભાષ્ય" એનું નામ આપ્યું. એ ગમે તેમ હોય, પણ એ મૂળ ભાષ્ય પછી જિનભદ્રે આવશ્યક નિર્યુક્તિના સામાયિક અધ્યયન પૂરતી પ્રાકૃત પદ્યમાં જે ટીકા લખી તે વિશેષાવશ્યક-ભાષ્યને નામે પ્રસિદ્ધ છે. એટલે આચાર્ય જિનભદ્રના વિપશ્ચિત્ના સમયની પૂર્વાવધિ નિર્યુક્તિકર્તા ભદ્રબાહુના સમયની અને પૂર્વોક્ત મૂળ ભાષ્યના સમયની પહેલાં તો હોઇ શકે નહિ: આચાર્ય ભદ્રબાહુ વિક્રમ સં. ૫૬૨ ની આસપાસ વિદ્યમાન હતા, એટલે વિશેષાવશ્યક-ભાષ્યની પૂર્વાવધિ વિક્રમ ૬૦૦ ની પહેલાં સંભવતી નથી.

મુનિશ્રી જિનવિજયજીએ જેસલમેરની વિશેષાવશ્યક-ભાષ્યની પ્રતિને અંતે પ્રાપ્ત થતી બે ગાથાઓને આધારે નિર્ણય કર્યો છે કે તે વિ. ૬૬૬ માં રચાયું હતું. તે ગાથાઓ આ પ્રમાણે છે:

> ' पंच सता इगतीसा सगणिवकालस्स वट्टमाणस्स ।
> तो चेत्तपुण्णिमाए बुधदिण सातिमि णक्खत्ते ॥
> रज्जे णु पालणपरे सी[लाइ]च्चम्मि णरवरिन्दम्मि ।
> वलभीणगरीए इम महवि......मि जिणभवणे ॥

આ ગાથાઓનું તાત્પર્ય શ્રી. જિનવિજયજી એવું લે છે કે શક સંવત્ ૫૩૧ માં વલભીમાં જ્યારે શીલાદિત્ય રાજ્ય કરતો હતો ત્યારે ચૈત્રની પૂર્ણિમા, બુધવાર અને સ્વાતિ નક્ષત્રમાં વિશેષાવશ્યકની રચના પૂર્ણ થઈ.

પરંતુ તેમણે કાઢેલ એ તાત્પર્ય મૂળ ગાથામાં નીકળતું નથી. એ ગાથામાંથી રચના વિશે કશું જ કહેવામાં આવ્યું નથી તૂટતા અક્ષરોને આપણે કોઈ મંદિરનું નામ માની લઈએ તો એ બન્ને ગાથામાં કોઈ ક્રિયા છે જ નહિ એટલે તે શક સં. ૫૩૧ માં (વિ ૬૬૬માં) રચાયું એમ નિશ્ચયપૂર્વક કહી શકાય નહિ. વધારે સંભવ એવો છે કે તે પ્રતિ એ વર્ષમાં લખાઈને તે મંદિરમાં મૂકવામાં આવી એવુ તાત્પર્ય એ ગાથાઓનું છે. ગાથાનું તાત્પર્ય રચનામાં નહિ અને મંદિરમાં મૂકવામાં હોય એ વધારે સંગત નીચેનાં કારણે માની શકાય:

૧. એ ગાથાઓ માત્ર જેસલમેરની પ્રતિમાં જ મળે છે, અન્યત્ર કોઈ પ્રતિમાં મળતી નથી; એટલે માનવું રહ્યું કે તે ગાથાઓ મૂલકારની નથી, પણ પ્રતિ લખાયાની અને ઉક્ત મંદિરમાં મુકાયાની સૂચક છે. જે પ્રતિ મંદિરમાં મુકાઈ હશે તેની જ નકલ જેસલમેરની પ્રતિ હોય એટલે તેમાં એ ગાથાઓ દાખલ થવાનો સંભવ છે. અને એ પ્રતિના આધારે બીજી કોઈ પ્રતિ ન લખાઈ એટલે બીજી કોઈ પ્રતિમાં એ ગાથાઓ દાખલ થઈ નહિ, એમ અનુમાન તારવી શકાય.

૨. એ ગાથાઓને જો રચનાકાળસૂચક માનવામાં આવે તો તે ગાથાઓ આચાર્ય જિનભદ્રે બનાવી હોય તેમ માનવું પડે. એવી સ્થિતિમાં તેની ટીકા પણ મળવી જોઈએ. પરંતુ આ જિનભદ્રે પ્રારંભેલી અને આચાર્ય કોટ્ટાર્યે પૂર્ણ કરેલ વિશેષાવશ્યકની સર્વ પ્રથમ ટીકામાં કે કોટ્યાચાર્ય અને આચાર્ય હેમચન્દ્ર મલધારીની ટીકામાં પણ એ ગાથાઓની ટીકા ઉપલબ્ધ નથી, એટલું જ નહિ, પણ એ ગાથાઓના અસ્તિત્વની સૂચના પણ નથી. એટલે માની શકાય કે તે ગાથાઓ આચાર્ય જિનભદ્રની રચના નથી. અર્થાત્ એ પણ માની શકાય કે પ્રતિની નકલ કરનાર–કરાવનારે તે લખી હોય. અને તો એ ગાથામાં સૂચવેલ સમય રચનાસંવત્ નહિ, પણ પ્રતિલેખન સંવત્ છે, એમ સિદ્ધ થાય. કોટ્ટાર્યના ઉલ્લેખ ઉપરથી એ પણ નિશ્ચિત છે કે આચાર્ય જિનભદ્રની અંતિમ કૃતિ વિશેષાવશ્યક-ભાષ્ય છે. તે ભાષ્યની સ્વોપજ્ઞટીકા તેમનું મૃત્યુ થઈ જવાથી પૂર્ણ ન થઈ શકી, એવો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કોટ્ટાર્ય કરે છે.

હવે જો એ વિશેષા૦ પ્રતિ શક સં. ૫૩૧ માં અર્થાત્ વિક્રમ સં. ૬૬૬ માં લખાઈ તો વિશેષાવશ્યક રચાયાનો સમય વિક્રમ ૬૬૦ ની આગળ તો વધી જ શકે નહિ. અને આપણે જાણીએ છીએ કે આચાર્ય જિનભદ્રની એ અંતિમ કૃતિ હતી. તેની ટીકા પણ તેમના મૃત્યુને કારણે અધૂરી રહી એટલે સ્વયં જિનભદ્રની પણ ઉત્તરાવધિ વિક્રમ ૬૫૦ થી આગળ મૂકવી જોઈએ નહિ.

એક પરંપરાના આધારે પણ તેમની આ ઉત્તર અવધિને ટેકો મળે છે. વિચારશ્રેણીમાં જણાવ્યા પ્રમાણે આચાર્ય જિનભદ્રનો સ્વર્ગવાસ વિક્રમ ૬૫૦ માં નક્કી કરી શકાય છે, કારણ કે તેમાં વીરનિર્વાણ ૧૦૫૫ માં આચાર્ય હરિભદ્રનો સ્વર્ગવાસ નોંધ્યો[1] છે. અને ત્યાર પછી ૬૫ વર્ષ જિનભદ્રનો યુગપ્રધાનકાળ બતાવ્યો છે એટલે ૧૧૨૦ વીરનિર્વાણમાં આચાર્ય જિનભદ્રનો સ્વર્ગવાસ આવે છે; અર્થાત્ વિક્રમ ૬૫૦ માં આચાર્ય જિનભદ્ર સ્વર્ગસ્થ થયા એમ વિચારશ્રેણી અનુસાર ફલિત થાય છે. વિચારશ્રેણીનો આ મત આપણી પૂર્વ વિચારણાને અનુકૂળ છે, એટલે તેને નિશ્ચય નહિ પણ સંભવ કોટીમાં તો મૂકી શકાય.

બીજી પરંપરા પ્રમાણે આચાર્ય જિનભદ્ર વીરનિર્વાણ ૧૧૧૫ માં યુગપ્રધાનપદે આવ્યા એ પરંપરાનો ઉલ્લેખ ધર્મસાગરીય પટ્ટાવલીમાં છે. તેમનો યુગપ્રધાનકાળ ૬૦–૬૫ વર્ષનો ગણતાં વિક્રમ ૭૦૫–૭૧૦ માં તેમનું મૃત્યુ સંભવે. પણ આની સાથે ઉક્તપ્રતિગત ઉલ્લેખનો

---

૧. આચાર્ય હરિભદ્રના સમય વિશેનો આ ઉલ્લેખ ભ્રાન્ત છે, એમ સપ્રમાણ આચાર્ય જિનવિજયજીએ તેમના લેખમાં બતાવ્યું છે. તે ઉચિત છે છતાં આચાર્ય જિનભદ્રનો સમય અભ્રાન્ત હોવાનો સંભવ છે.

મેળ નથી, કારણ કે તે વિક્રમ ૬૬૬ માં લખાઈ છે. તો પછી તેનું નિર્માણ તો તેથી પણ પહેલાં થઈ ગયું હોવું જોઈએ. અને અંતિમ કૃતિ હોવાથી તેના નિર્માણ અને આચાર્યના મૃત્યુના સમયમાં દશ-પંદરથી વધારે વર્ષનું અંતર તો કલ્પી શકાય નહિ. અને ધારો કે એ ઉલ્લેખને ગ્રન્થનિર્માણસૂચક માની લઈએ તો તે ગ્રન્થની રચના પછી ચાળીશ વર્ષે તેમનું મૃત્યુ થયું એમ માનવું પડે. પણ કોટ્યાર્યનો ઉલ્લેખ તેમાં સ્પષ્ટ રૂપે બાધક છે, એટલે ધર્મસાગરીય પટ્ટાવલીમાં સૂચિત સમય કરતાં વિચારશ્રેણીમાં સૂચિત સમય વધારે સંગત છે. અર્થાત્ આચાર્ય જિનભદ્રનું મૃત્યુ મોડામાં મોડું વિ૦ ૬૫૦માં થયું હતું એમ માનવું વધારે સંગત છે.

આચાર્ય જિનભદ્રનું સર્વાયુ ૧૦૪ વર્ષ હતું એવી પરંપરા છે. તે પ્રમાણે તેમનો સમય વિક્રમ ૫૪૫-૬૫૦ વચ્ચે માની શકાય. બીજું કોઈ બાધક ન મળે ત્યાંસુધી આચાર્ય જિનભદ્રનો સમય આ પ્રમાણે માની શકાય.

તેમના ગ્રન્થોમાં આવતા ઉલ્લેખો તપાસતાં પણ આ સમયમાં બાધક બને એવો એક પણ ઉલ્લેખ જોવામાં આવતો નથી. સામાન્ય રીતે તેમના ગ્રન્થમાં આચાર્ય સિદ્ધસેન, પૂજ્યપાદ, દિગ્નાગ જેવા પ્રાચીન આચાર્યોના મતોની નોંધ છે, પણ વિક્રમ ૬૫૦ પછીના કોઈ પણ આચાર્યના મતનો ઉલ્લેખ જોવામાં નથી આવ્યો. જિનદાસની ચૂર્ણિમાં જિનભદ્રના મતનો ઉલ્લેખ મળી આવે છે તેથી પણ ઉક્ત સમયાવધિનું સમર્થન થઈ જાય છે. નન્દીચૂર્ણિ તો નિશ્ચિત રૂપે ૭૩૩ વિક્રમ સં૦ માં બની છે અને તેમાં તો ડગલે ને પગલે વિશેષાવશ્યક ઉદ્ધૃત છે.

૬. આચાર્ય જિનભદ્રના ગ્રંથો

નીચેના ગ્રન્થો આચાર્ય જિનભદ્રને નામે ચડેલા છે—

૧ વિશેષાવશ્યકભાષ્ય-પ્રાકૃત પદ્ય
૨ વિશેષાવશ્યકભાષ્ય સ્વોપજ્ઞ વૃત્તિ-સંસ્કૃત ગદ્ય
૩ બૃહત્સંગ્રહણી-પ્રાકૃત પદ્ય
૪ બૃહત્ક્ષેત્રસમાસ-પ્રાકૃત પદ્ય
૫ વિશેષણવતી-પ્રાકૃત પદ્ય
૬ જીતકલ્પસૂત્ર-પ્રાકૃત પદ્ય
૭ જીતકલ્પસૂત્રભાષ્ય-પ્રાકૃત પદ્ય
૮ ધ્યાનશતક

(૧) વિશેષાવશ્યકભાષ્ય

જૈનજ્ઞાનમહોદધિની ઉપમા આ ગ્રન્થને આપવામાં આવે તો તેમાં જરાય અતિશયોક્તિ જેવું નથી. જૈન આગમમાં વીખરાયેલી અનેક દાર્શનિક બાબતોને સુસંગત રીતે તર્કપુરઃસર ગોઠવીને આમાં રજૂ કરવામાં આવી છે. જૈન પરિભાષાઓને સ્થિર કરવામાં આ ગ્રન્થનો જે ફાળો છે તે ભાગ્યેજ બીજા અનેક ગ્રન્થોએ મળીને પણ આપ્યો હશે. જ્યારથી આ ગ્રન્થની રચના થઈ છે ત્યારપછીનો જૈન આગમની વ્યાખ્યા કરતો કોઈ પણ ગ્રન્થ એવો નથી મળતો જેમાં આ ગ્રન્થનો આધાર લેવામાં ન આવ્યો હોય.

આ ઉપરથી આ ગ્રન્થનું મહત્ત્વ કેટલું છે તે સહજમાં સમજાઈ જાય છે. આ ગ્રન્થનાં અનેક પ્રકરણો એવાં છે જે સ્વતંત્ર ગ્રન્થ જેવાં જ છે. પાંચ જ્ઞાનચર્ચા કે ગણધરવાદ લો અથવા નિહ્નવવાદ લો કે નયાધિકાર લો, નમસ્કાર પ્રકરણ લ્યો કે સામાયિક વિવેચન લો એ અને એનાં જેવાં બધાં પ્રકરણો સ્વતંત્ર ગ્રન્થોની ગરજ સારે એવાં પ્રકરણો છે. કોઈ પણ વસ્તુની ચર્ચા જ્યારે આચાર્ય ઉપાડે છે ત્યારે તેના હાર્દમાં–ઊંડાણમાં તો જાય જ છે, પણ તેના વિસ્તારમાં જવામાં પણ સંકોચ રાખતા નથી; એટલે તે તે વિષયની ગંભીર ઊંડી સંપૂર્ણ ચર્ચા એક જ જગ્યાએ વાચકને મળી જાય છે.

જો કે આ ગ્રન્થ આવશ્યકસૂત્રની નિર્યુક્તિની ટીકારૂપે લખાયો છે એટલે મૂળને અનુસરીને ચાલે છે, પણ આચાર્યની વસ્તુસંકલનાની એ કુશળતા છે કે મૂળની સ્પષ્ટતાને બહાને તેઓ અનેક સંબદ્ધ વિષયોની ચર્ચા કરી લે છે. આ ગ્રંથના પરિચય માટે એક સ્વતંત્ર ગ્રન્થલેખનની આવશ્યકતા છે તેથી અહીં તેનો વધારે વિસ્તાર કરવો અનાવશ્યક માનું છું અને સામાન્ય પરિચય આપી સંતોષ માનું છું.

આ ભાષ્યની ૩૬૦૬ ગાથાઓ છે અને તેની ટીકા સ્વયં આચાર્યે સંસ્કૃતમાં લખી છે તે ગ્રન્થની આદિથી છઠ્ઠા ગણધર સુધી છે; પણ પછીની ટીકા તેમના મૃત્યુને કારણે અધૂરી રહી છે, એટલે આગળનો ભાગ આચાર્ય કોટ્ટાર્યે પૂરો કર્યો છે.

બીજી ટીકા કોટ્યાચાર્યની છે અને ત્રીજી ટીકા આચાર્ય મલધારી હેમચંદ્રની છે, જેના આધારે પ્રસ્તુત અનુવાદ તૈયાર કરવામાં આવ્યો છે.

(૨) વિશેષાવશ્યકભાષ્ય-સ્વોપજ્ઞ વૃત્તિ

આચાર્યે આ ટીકા સંસ્કૃતમાં લખી છે પ્રાયઃ પ્રાકૃત ગાથાઓના વક્તવ્યને સંસ્કૃત ભાષામાં મૂકી દીધું છે અને યત્રતત્ર થોડી વધારાની ચર્ચા પણ કરી છે. આ વૃત્તિ અતિ સંક્ષિપ્ત જ છે એટલે મૂળના હાર્દને સાધારણ વાચક સમજી શકે તેમ નથી. આ જ કારણે આચાર્ય કોટ્યાચાર્યે અને મલધારી હેમચન્દ્રે આના ઉપર ઉત્તરોત્તર વિસ્તૃત ટીકા લખવાનું ઉચિત માન્યું છે. આ ટીકાનો વિશેષ પરિચય મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજીએ જ સર્વપ્રથમ તેને શોધીને તાજેતરમાં આપ્યો છે.

આચાર્યે આ ટીકામાં આચાર્ય સિદ્ધસેનનું નામ આપ્યું છે, એટલે હવે એ વસ્તુ નિશ્ચિત થાય છે કે અમુક મતોને સિદ્ધસેનના મતો તરીકે અન્ય ટીકાકારોએ વર્ણવ્યા છે તેનો આધાર પ્રસ્તુત ટીકા જ છે.[1] ભાષ્યનું નામ તેમણે પોતે જ વિશેષાવશ્યક[2] આપ્યું છે એ વસ્તુ તેમની સ્વોપજ્ઞ ટીકાથી સિદ્ધ થાય છે. ગા૦ ૧૮૬૩ સુધી આચાર્ય વ્યાખ્યા કરી શક્યા છે, પણ ત્યારપછી તેમનું મૃત્યુ થઈ જવાથી વ્યાખ્યા અધૂરી રહી છે.[3]

(૩) બૃહત્સંગ્રહણી

બૃહત્સંગ્રહણીના વિવરણના મંગલ પ્રસંગે આચાર્ય મલયગિરિએ આ ગ્રન્થના કર્તા

---

૧. જુઓ ગાથા ૭૫ની વ્યાખ્યા   ૨. જુઓ ગા૦ ૧૪૪૨ની વ્યાખ્યા.

૩. निर्माप्य षष्ठगणधरवक्तव्य किल दिवगता पूज्याः । अनुयोगमार्य(र्ग)देशिकजिनभद्रगणिक्षमाश्रमणाः ॥ तानेव प्रणिपत्यातः परमवि(व)शिष्टविवरणं क्रियते । कोट्टार्यवादिगणिना मन्दधिया शक्तिमनपेक्ष्य ॥ गा० १८६३.

તરીકે આચાર્ય જિનભદ્રગણિ ક્ષમાશ્રમણનો ઉલ્લેખ બહુ આદરપૂર્વક કર્યો છે,[1] એટલે એ કૃતિના કર્તા આ. જિનભદ્ર છે એમાં શંકાને અવકાશ નથી. આચાર્ય જિનભદ્રે સ્વયં આ ગ્રન્થને સંગ્રહણી[2] નામ આપ્યું છે, પણ બીજી સંગ્રહણીઓથી જુદી પાડવા માટે આ બૃહત્સંગ્રહણી કહેવાય છે. તેમાં ચારે ગતિના જીવોની સ્થિતિ આદિનો સંગ્રહ કરવામાં આવ્યો છે તેથી તે ગ્રન્થ સંગ્રહણી કહેવાયો. પ્રારંભની બે ગાથાઓમાં આચાર્યે આ ગ્રન્થના પ્રતિપાદ્ય વિષયનો સંગ્રહ કર્યો છે, તેથી જણાય છે કે આમાં દેવો અને નારકોનાં સ્થિતિ, ભવન અને અવગાહનાનું, મનુષ્યો અને તિર્યંચોનાં દેહમાન અને આયુપ્રમાણનું, દેવો અને નારકોના ઉપપાત અને ઉદ્વર્તનના વિરહકાલનું, સંખ્યાનું, એક સમયમાં કેટલાનાં ઉપપાત અને ઉદ્વર્તન થાય છે એનું, તથા બધા જીવોની ગતિ અને આગતિનું ક્રમશઃ વર્ણન આ ગ્રન્થમાં કરવામાં આવ્યું છે.[3]

વસ્તુતઃ આ ગ્રન્થ ભૂગોલ અને ખગોલ ઉપરાંત દેવ અને નારકો વિશે સંક્ષેપમાં જૈન મન્તવ્ય રજૂ કરે છે, એટલું જ નહિ પણ મનુષ્ય અને તિર્યંચ વિશે પણ તેમાં ઘણી હકીકતો સંગૃહીત છે. આને ખરી રીતે જીવ અને જગત વિશેનાં મન્તવ્યોનો સંગ્રાહક ગ્રન્થ કહેવો જોઈએ. આના કળશરૂપે આચાર્ય મલયગિરિએ જે ટીકા લખી છે તેથી તો એ ગ્રન્થ જીવ અને જગત સંબંધી જૈન મન્તવ્યોના એક વિશ્વકોશનું સહજ સ્થાન પ્રાપ્ત કરે છે. અંતમાં આચાર્યે કહ્યું છે કે આમાં જે કાંઈ કહ્યું છે તે મૂળ શ્રુત ગ્રન્થો અને પૂર્વાચાર્યકૃત ગ્રન્થોને આધારે સ્વમતિથી ઉદ્ધૃત છે; આમાં કાંઈ દોષ હોય તો શ્રુતધરો અને શ્રુતદેવી ક્ષમા કરે.[4]

આ ગ્રન્થની કુલ ગાથા ૩૬૭ છે, પણ તેમાં આચાર્ય મલયગિરિના કથનાનુસાર કેટલીક [5]અન્યકૃત અને કેટલીક મતાંતરસૂચક પ્રક્ષેપ ગાથાઓ[6] પણ છે. તેને બાદ કરતાં મૂળ ગાથાઓ ૩૫૩ રહે છે. પ્રક્ષેપની ચર્ચા પ્રસંગે એ પણ જાણવા મળે છે કે આની એક ટીકા આચાર્ય હરિભદ્રે પણ રચી હતી.

(૪) બૃહત્ક્ષેત્રસમાસ

આચાર્ય મલયગિરિએ પોતાની વૃત્તિના પ્રારંભમાં અને અંતે ક્ષેત્રસમાસને આચાર્ય જિનભદ્રની કૃતિરૂપે જણાવ્યો છે. બૃહત્ક્ષેત્રસમાસ નામે પ્રસિદ્ધ ક્ષેત્રસમાસ કૃતિ આચાર્ય જિનભદ્રનો હોવા વિશે સંદેહને સ્થાન નથી. સ્વયં આચાર્ય જિનભદ્રે આ ગ્રન્થનું નામ[7] સમયક્ષેત્રસમાસ અથવા ક્ષેત્રસમાસ પ્રકરણ[8] —એમ સૂચવ્યું છે આચાર્ય મલયગિરિએ

---

૧. नमत जिनबुद्धितेजःप्रतिहतनिःशेषकुमतघनतिमिरम्। जिनवचनैकनिषण्ण जिनभद्रगणि-क्षमाश्रमणम् ॥ यामकुरुत संग्रहणिं जिनभद्रगणिक्षमाश्रमणपूज्यः। तस्या गुरूपदेशानुसारतो वच्मि विवृतिमहम् ॥ २. 'ता संगहणि त्ति नामेणं' ॥ ગા૦ ૧.

૩ જુઓ ગા૦ ૨ અને ૩. ૪. ગા૦ ૩૬૭. ૫. ગા૦ ૯, ૧૦, ૧૫, ૧૬, ૧૮ (સૂર્ય પ્ર૦), ૬૯ (સૂર્ય પ્ર૦), ૭૨ (સૂર્ય પ્ર૦) ૬. ગા૦–"अथेयं प्रक्षेपगाथेति कथमवसीयते ? उच्यते मूलटीकाकारेण हरिभद्रसूरिणा लेशतोऽप्यस्या असूचनात्। एवमुत्तरा अपि मतान्तरप्रतिपादिका गाथाः प्रक्षेपगाथा अवसेयाः" मलयगिरि टीका गा० ७३। ગાથા ૭૩ થી ૭૯ સુધીની પ્રક્ષિપ્ત છે. ૭ ગા૦ ૧, ૧; . ૭૬. ૮. ગા૦ ૫૦ ૭૫.

મંગલાચરણ પ્રસંગે પ્રારંભમાં આનું નામ ક્ષેત્રસમાસ સૂચવ્યું છે. બીજા ક્ષેત્રસમાસથી આની વ્યાવૃત્તિ કરવા માટે અને તે બૃહદ્ હોઈ આ ગ્રન્થ બૃહત્ક્ષેત્રસમાસના નામે વિશેષરૂપે પ્રસિદ્ધ છે, વળી સ્વયં આચાર્યે આને સમયક્ષેત્રસમાસ એવું નામ જે આપ્યું છે તે પણ સાર્થક છે. કારણ કે આમાં જેટલા ક્ષેત્રમાં સૂર્યાદિની ગતિને આધારે સમયની ગણના કરવામાં આવે છે તેટલા સમયક્ષેત્ર વિશે જ એટલે કે મનુષ્યક્ષેત્ર અથવા અઢી દ્વીપ વિશે સંક્ષેપમાં કથન હોવાથી આ ગ્રન્થનું "સમયક્ષેત્રસમાસ" એવું નામ સાર્થક છે. પણ તેને સંક્ષેપમાં "ક્ષેત્રસમાસ" કહેવામાં આવે છે.

આ ગ્રન્થમાં જમ્બૂદ્વીપ, લવણસમુદ્ર, ધાતકીખંડ, કાલોદધિ અને પુષ્કરવર દ્વીપાર્ધ—એ પાંચ પ્રકરણોમાં તે તે દ્વીપ અને સમુદ્રોનું નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે. જંબૂદ્વીપના નિરૂપણ પ્રસંગે સૂર્ય ચંદ્ર અને નક્ષત્રોની ગતિ વિશે વિસ્તારથી પ્રરૂપણા કરવામાં આવી છે. અને લવણોદધિના નિરૂપણ પ્રસંગે અન્તરદ્વીપોની પણ વિસ્તૃત પ્રરૂપણા છે આચાર્યે આ ગ્રન્થમાં જૈન ભૂગોલ અને ખગોલનો સમાવેશ કર્યો છે એમ કહેવું જોઈએ. સાથે જ આમાં ગણિતાનુયોગ પણ આવી જાય છે.

આચાર્ય મલયગિરિની ટીકા સાથે એ ગ્રન્થ જૈન ધર્મ પ્રસારક સભાએ પ્રસિદ્ધ કર્યો છે તેમાં તેની ગાથા બધી મળી ૬૫૬ છે. જે ગાથામાં ગ્રન્થની ગાથાસંખ્યાનો ઉલ્લેખ છે તે[1] ગાથામાં એક પાઠાંતર પ્રમાણે ૬૫૫ ગાથાઓનો નિર્દેશ છે, પણ આચાર્ય મલયગિરિએ ૫૩૭ ગાથા છે એવો પાઠ સ્વીકાર્યો છે, છતાં પણ તેમણે વ્યાખ્યા તો ૬૫૬ ગાથાઓની કરી છે. છેલ્લી ગાથા જેમાં ગ્રન્થપ્રશસ્તિ છે તેને બાદ કરીએ તો પાઠાંતર-નિર્દિષ્ટ ૬૫૫ ગાથા એ મૂળ ગ્રન્થની ગણી શકાય, કારણ કે આચાર્ય મલયગિરિએ કોઈ ગાથા વિશે પ્રક્ષેપની સૂચના આપી નથી. આમ કેમ બન્યું હશે એ કલ્પવું મુશ્કેલ છે. સંભવ છે કે મૂળ ગાથા ૬૩૭ જ હોય, પણ પછી તેમાં પ્રક્ષેપ થયો હોય અને તે પ્રક્ષેપને આચાર્ય મલયગિરિ તારવી શક્યા ન હોય. તેમણે વગર ગણતરીએ જે પાઠ મળ્યો તેની ટીકા કરી. પણ એ ગાથાનું પાઠાંતર તેમના ધ્યાનમાં આવ્યું ન હોય. પણ એ પાઠાંતર મળે છે, એટલે પ્રક્ષેપની સંભાવના થઈ શકે ખરી.

આ ગ્રન્થ બન્યા પછી અભ્યાસીઓમાં તે અતિ પ્રચલિત થઈ ગયો છે એ જ કારણે આ ગ્રન્થનાં અનેક અનુકરણો થયાં છે અને તેની અનેક ટીકાઓ પણ રચાઈ છે

જિનરત્નકોશમાં આ ગ્રન્થની દશ ટીકાઓની નોંધ લેવાઈ છે:

(૧) આચાર્ય હરિભદ્રકૃત વૃત્તિ—આ વૃત્તિ પ્રસિદ્ધ યાકિનીસૂનુ હરિભદ્રની નથી, પણ બૃહદ્ગચ્છના માનદેવ–જિનદેવ ઉપાધ્યાયના શિષ્ય હરિભદ્ર–કૃત છે અને તે સં. ૧૧૮૫ માં લખાઈ છે.[2]

(૨) સિદ્ધસેનસૂરિકૃત વૃત્તિ—ઉપકેશગચ્છના દેવગુપ્તસૂરિના શિષ્ય સિદ્ધસેનસૂરિએ ૩૦૦૦ શ્લોક પ્રમાણ સં. ૧૧૯૨ માં પૂર્ણ કરી હતી.

(૩) આ૦ મલયગિરિકૃત વૃત્તિ—આ વૃત્તિ પ્રસિદ્ધ ટીકાકાર આચાર્ય મલયગિરિએ રચી છે. તેનું પ્રમાણ ૭૮૮૭ શ્લોક જેટલું છે. આચાર્ય મલયગિરિ પ્રસિદ્ધ હેમચંદ્રાચાર્યના સમકાલીન હતા.

---

૧. જુઓ પૃ. ૭૫ ૨. જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, પૃ. ૨૫૦

(૪) વિજયસિંહકૃત વૃત્તિ—આ વૃત્તિ સં. ૧૨૧૫ માં રચાઈ છે. તેનું પરિમાણ ૩૨૫૬ શ્લોક છે. શ્રી. દેસાઈનું અનુમાન છે કે આ વિજયસિંહ તે જ છે જેમણે જંબૂદ્વીપ સમાસની ટીકા લખી છે અને તે ચંદ્રગચ્છીય અભયદેવ—ધનેશ્વર—અજિતસિંહ—વર્ધમાન —ચંદ્રપ્રભ—ભદ્રેશ્વર—હરિભદ્ર—જિનચંદ્રના શિષ્ય હતા.[1]

(૫) દેવાનંદકૃત વૃત્તિ—આ વૃત્તિ પદ્મપ્રભના શિષ્ય દેવાનંદે સંવત્ ૧૪૫૫ માં ૩૩૩૨ શ્લોકપ્રમાણ રચી છે.

(૬) દેવભદ્રકૃત વૃત્તિ—સં. ૧૨૩૩ માં દેવભદ્રે એક હજાર શ્લોકપ્રમાણ વૃત્તિ રચી છે.

(૭) આનંદસૂરિકૃત વૃત્તિ—દેવભદ્રના શિષ્ય જિનેશ્વરના શિષ્ય આનંદસૂરિએ આ રચી છે. આનું પરિમાણ ૨૦૦૦ શ્લોક જેટલું છે.

(૮–૧૦) વૃત્તિઓ—કોની છે તે જણાયું નથી, પણ મંગલાચરણ ઉપરથી જણાય છે કે પૂર્વોક્ત વૃત્તિઓથી જુદી છે.

(૫) વિશેષણવતી

આ. જિનભદ્ર તર્ક કરતાં આગમને વધારે મહત્ત્વ આપતા હતા એટલે આગમગત અસંગતિઓનું નિરાકરણ કરવું એ તેમનું પરમ કર્તવ્ય હતું. વિશેષણવતી નામનો ગ્રન્થ લખીને તેમણે એ કર્તવ્ય બજાવ્યું છે. અસંગતિનું નિરાકરણ તેમણે વિશેષ પ્રકારની અપેક્ષાને આગળ કરીને કર્યું છે. એટલે કે એક જ વિષયમાં બન્ને વિરોધી મન્તવ્યો ઉપસ્થિત થાય ત્યારે બન્નેની વિશેષતા શામાં છે તે બતાવીને અસંગતિનું નિવારણ કરવા જતાં તે તે મન્તવ્યોને વિશેષણથી વિશિષ્ટ કરવાં પડે છે; એટલે જ એ ગ્રન્થનું નામ "વિશેષણવતી" પડયું હોય એમ જણાય છે. વળી આગમગત અસંગતિઓ ઉપરાંત પણ જૈનાચાર્યોનાં જ એવાં કેટલાંક મંતવ્યો હતાં જે આગમની માન્યતાથી વિરુદ્ધ હતાં. એવાં મંતવ્યોનું તો આચાર્યે આ ગ્રન્થમાં નિરાકરણ જ કર્યું છે અને આગમપક્ષને સ્થિર કર્યો છે. તેમાં જે વિષયો ચર્ચાયા છે તેમાંના કેટલાક નીચે પ્રમાણે છે—

પ્રારંભમાં જ ઉત્સેધાંગુલ, પ્રમાણાંગુલ અને આત્માંગુલના માપની ચર્ચા કરી છે અને ભગવાન મહાવીરની ઊંચાઈ જે શાસ્ત્રમાં બતાવવામાં આવી છે તેની સાથે એ અંગુલોના માપનો મેળ નથી તો તેનું સમાધાન કેવી રીતે કરવું એવો પ્રશ્ન ઉઠાવીને તેનું અપેક્ષાવિશેષે સમાધાન કર્યું છે.[3] કુલકરની સંખ્યા શાસ્ત્રોમાં જે સાત, દસ, પંદર એમ મળે છે તેનો પણ સંક્ષેપવિસ્તારની દૃષ્ટિથી ખુલાસો કર્યો છે.[4] તિર્યંચને ચારિત્ર નથી એમ આગમમાં જણાવ્યું છે છતાં તિર્યંચને મહાવ્રતારોપણ કર્યાના દાખલા પણ સિદ્ધાન્તમાં આપ્યા છે એ વિરોધનો પરિહાર એમ કહીને કર્યો છે કે મહાવ્રતારોપણ છતાં ચારિત્રપરિણામોનો અભાવ હોય છે.[5] વિગ્રહગતિના ચાર અને પાંચ સમયના નિર્દેશની અસંગતિ ટાળી છે.[6] એક ઠેકાણે ઋષભના સાત ભવો અને અન્યત્ર બાર ભવો ગણાવ્યા છે તેનો ખુલાસો પણ

---

૧. જૈન સા. સં. ઇ, પૃ. ૨૭૮. ૨. રતલામની ઋષભદેવજી કેશરીમલજીની પેઢી તરફથી વિક્રમ ૧૯૮૪માં પ્રત્યાખ્યાન સ્વરૂપાદિ પાંચ ગ્રન્થો એક સાથે પ્રકાશિત થયા છે તેમાંનો એક એ 'વિશેષણવતી' ગ્રન્થ છે. ૩. ગાથા ૧ થી ૪. ગાથા ૧૮ થી ૫. ગાથા ૨૧ થી ૬. ગાથા ૨૩ થી

સંક્ષેપવિસ્તારથી સમજી લેવો જોઈએ એમ જણાવ્યું છે.[1] સિદ્ધોને આદિઅનંત માન્યા છે, પણ સિદ્ધિને તો કદી પણ સિદ્ધથી શૂન્ય માની નથી. એટલે સિદ્ધોને કાં તો આદિ માની ન શકાય અથવા સિદ્ધિને ક્યારેક સિદ્ધશૂન્ય માનવી જોઈએ આ સમસ્યાનો ઉકેલ તેમણે સૂચવ્યો છે કે જેમ જીવનાં બધાં શરીરો સાદિ છતાં આપણે કોઈ પણ એક શરીરને વિશે તે આદિ એટલે કે સર્વ પ્રથમ છે એમ કહી શકતા નથી, કારણ કે કાલ અનાદિ છે અને જીવનાં શરીરો અનાદિ કાલથી જીવ સાથે લાગતાં આવ્યાં છે, અથવા બધી રાત અને બધા દિવસો સાદિ છતાં કઈ રાત પહેલી હતી કે કયો દિવસ પ્રથમ હતો તે આપણે કહી શકતા નથી, તે જ પ્રમાણે સિદ્ધને વિશે પણ સમજવું જોઈએ કે બધા સિદ્ધો સાદિ છતાં કયો સિદ્ધ પ્રથમ હતો તે કહી શકાતું નથી. એટલે જ સિદ્ધો સાદિ છતાં સિદ્ધિને કદી પણ સિદ્ધશૂન્ય માની શકાય નહી.[2] સિદ્ધાંતમાં જે ઉત્કૃષ્ટ આયુ અને ઊંચાઈનો નિર્દેશ છે તેની સાથે વાસુદેવ, મરુદેવી અને કુર્માપુત્રાદિની આયુ અને ઊંચાઈનો મેળ નથી તેનું સમાધાન એવું કર્યું છે કે તીર્થંકરની ઉત્કૃષ્ટ આયુ અને ઊંચાઈ જે હોય તે સામાન્ય જનની ન હોય. અથવા એમ સમજવું જોઈએ કે કુર્માપુત્રાદિ સંબંધી આશ્ચર્ય છે અથવા સિદ્ધાંત-પ્રતિપાદિત આયુ અને ઊંચાઈ તે સામાન્યરૂપે સમજવી, વિશેષરૂપે નહિ.[3] વનસ્પતિના જીવોને સંખ્યાતીત પુદ્ગલપરાવર્ત સંસાર હોય છે તો મોક્ષે જનાર મરુદેવીનો જીવ ઉપાંત્ય ભવમાં વનસ્પતિ કેવી રીતે સંભવે? આના ઉત્તરમાં જણાવ્યું છે કે ઉકત જે સ્થિતિ બતાવી તે કાયસ્થિતિની અપેક્ષાએ સમજવાની છે.[4] ચતુર્દશપૂર્વના વિચ્છેદ સાથે પ્રથમ સંઘયણ વિચ્છિન્ન છે અને પ્રથમ સંઘયણ વિના સર્વાર્થમાં જઈ શકાતું નથી, એમ સિદ્ધાંતમાં જણાવ્યું છે તો વજ્રને પ્રથમ સંઘયણ ન છતાં તે સર્વાર્થમાં કેવી રીતે ગયા? આનું સમાધાન કર્યું છે કે વજ્ર સર્વાર્થસિદ્ધિમાં ગયા છે એવો ઉલ્લેખ આગમમાં તો નથી, એટલે તેમાં વિરોધ જેવું કશું જ નથી.[5]

આગમમાં વિભંગજ્ઞાનીને પણ અવધિદર્શન છે એમ વારંવાર કહેલું છે તો કર્મપ્રકૃતિમાં આવતાં અવધિદર્શના નિષેધ સાથે કેમ સંગત થાય? આનું સમાધન અપેક્ષા-વિશેષથી કર્યું છે.[6] દેવકૃત અતિશયો ૩૪ થી પણ વધારે છે તો આગમમાં માત્ર ૪૪ નો જ શા માટે નિર્દેશ છે એવા પ્રશ્નનું સમાધાન કર્યું છે કે નિયત અતિશયોની અપેક્ષાએ ૩૪ નું કથન છે. બીજા અનિયત ગમે તેટલા હોઇ શકે છે.[7] આચાર્ય સિદ્ધસેનનો મત છે કે કેવલીમાં જ્ઞાન-દર્શનોપયોગના ભેદ જ નથી. બીજા આચાર્યને મતે કેવલીમાં જ્ઞાન દર્શનનો ઉપયોગ યુગપદ્ છે, પણ આચાર્ય જિનભદ્ર માને છે કે આગમમાં તો જ્ઞાન-દર્શનનો ઉપયોગ ક્રમિક જ વર્ણિત છે. સિદ્ધસેન આદિ આચાર્યો આગમપાઠોનો પોતાની રીતે અર્થ કરીને સંગતિ બેસાડે છે, પણ આચાર્ય જિનભદ્રે આગમનાં અનેક પાઠો અને મન્તવ્યો રજૂ કરીને વિરોધી મતોની સમાલોચના કરી છે અને બતાવ્યું છે કે પૂર્વાપરસંગતિની દૃષ્ટિએ તો આગમના પ્રમાણે ક્રમિક ઉપયોગ જ માનવો જોઈએ.[8] આ ગ્રન્થમાં આ

---

૧. ગા૦ ૩૧ થી. ૨. ગા૦ ૩૫ થી ૩. ગા૦ ૩૮-૪૫ ૪. ૪૬ થી ૫ ગા૦ ૧૦૧-૧૦૩ ૬. ગા૦ ૧૦૪-૧૦૬. આ ગાથાઓનો અર્થ જે હું સમજ્યો છું તે પ્રમાણે મેં કર્યો છે. સંભવ છે કે આમા મારી સમજની ભૂલ પણ હોય. ૭. ગા૦ ૧૦૯-૧૧૦. ૮. ગા૦ ૧૫૩-૨૪૬

પ્રકરણ સૌથી લાંબું છે અને લગભગ એક સો ગાથા તે ચર્ચાએ રોકી છે. આ ચર્ચાના ઉપસંહારમાં આચાર્યે પોતાનું હૃદય ખોલી બતાવ્યું છે અને તેમની બુદ્ધિ સ્વતંત્ર નથી પણ આગમતંત્ર છે એ સ્પષ્ટ કર્યું છે. એ ગાથાઓમાં આચાર્ય જિનભદ્રની પ્રકૃતિનો ઠીક ઠીક પરિચય થઈ જાય છે. તેઓ કહે છે કે[1] અમને કાંઈ ક્રમિક ઉપયોગની બાબતમાં એકાંત અભિનિવેશ નથી કે જેને લઈને અમે ગમે તે પ્રકારે તે મતની સ્થાપના કરવાનો પ્રયત્ન કરીએ. છતાં પણ અમારે કહેવું જોઈએ કે જિનમતને અન્યથા કરવાની તો શક્તિ અમારામાં નથી જ. વળી આગમ અને હેતુવાદની મર્યાદા ભિન્ન છે એવી સમજથી તેમણે કહ્યું છે કે તર્કને[2] એક બાજૂએ રાખીને માત્ર આગમનું જ અવલંબન કરવું જોઈએ અને પછી યુક્ત શું અને અયુક્ત શું એનો વિચાર કરવો જોઈએ. અર્થાત્ આગમની પાછળ પાછળ યુક્તિએ જવું જોઈએ, નહિ કે યુક્તિથી પ્રથમ જે વિચાર્યું હોય તેના સમર્થનમાં આગમને ધરવો.[3] વળી તેમણે કહ્યું છે કે આગમમાં પણ જે કાંઈ કહ્યું છે તે કાંઈ અહેતુક--અર્થાત્ નિરાધાર તો કહ્યું જ નથી; માટે હેતુથી આગમનું સમર્થન કરવું જોઈએ, પણ હેતુથી આગમ વિરોધી વસ્તુનું પ્રતિપાદન તો કરવું જ ન જોઈએ.[4] આ જ વસ્તુને તેમણે બીજે પ્રસંગે વધારે સ્પષ્ટ કરીને કહી છે કે એવો અભિનિવેશ તમારે શા માટે રાખવો કે પોતાના તર્કને જે ગમે તે જ જિનમત હોવો જોઈએ! સર્વજ્ઞના મતને--જિનના મતને નિષેધ કરવાનું સામર્થ્ય તર્કમાં તો છે જ નહિ, એટલે કે આગમનું અનુસરણ તર્કે કરવું જોઈએ, તર્કનું અનુસરણ આગમે નહિ.[5]

આ નાનકડા પ્રકરણગ્રન્થમાં જે અનેક આગમ અને આગમેતર પ્રકરણોના મતોનો સમન્વય કરવામાં આવ્યો છે તે આગમ અને આગમેતર ગ્રન્થો આ છે—

આગમો—

પ્રજ્ઞાપના,[6] સ્થાનાંગ,[7] પ્રજ્ઞપ્તિ[8] (ભગવતી), દ્વીપસાગર[9]પ્રજ્ઞપ્તિ, જીવાભિગમ-

---

૧. ण वि अभिणिवेसबुद्धी अम्ह एगतरोवओगम्मि । तह वि भणिमो न तीरइ ज जिणमयमण्णहा काउं ॥ ગા० ૨૪૭

૨. मोत्तूण हेउवाय आगममेत्तावलंबिणो होउ । सम्ममणुचिन्तणिज्ज किं जुत्तमजुत्तमेयं ति ॥

૩. હેતુવાદ અને આગમવાદ વચ્ચેના વિરોધનો પરિહાર સિદ્ધસેન દિવાકરે બન્ને વાદના વિષયોને જુદા પાડી કરેલો છે, જે ધ્યાન આપવા જેવો છે. (જુઓ સન્મતિતર્ક, કાંડ ૩, ગાથા ૪૩–૪૫, ગુજરાતી વિવેચન)

હેતુ–અહેતુવાદનો સંઘર્ષ એ માત્ર કોઈ એક જ પરંપરાની બાબત નથી. એવો સંઘર્ષ દરેક દર્શનપરંપરામાં આવે જ છે. દા. ત. પૂર્વ મીમાંસા અને ઉત્તર મીમાંસા એ શ્રુતિ–આગમ–નો જ મુખ્યપણે આશ્રય લે છે. તે તર્કનો ઉપયોગ કરે તો માત્ર આગમના સમર્થન માટે; સ્વતંત્રપણે નહિ. તેથી ઊલટું સાંખ્ય જેવા દર્શનો મુખ્યપણે તર્ક–હેતુ જીવી છે. તેઓ શ્રુતિને અવલંબે તો માત્ર તર્કસિદ્ધ વસ્તુને સ્થાપવા માટે જ. આવો સંઘર્ષ અનિવાર્ય છે, એમ જણાવાથી જ જૈન આચાર્યોએ એનો ઉકેલ પોતપોતાની ઢબે દર્શાવ્યો છે, જેમાં ક્ષ. જિનભદ્રનું એક સ્થાન છે તો સિદ્ધસેન દિવાકરનું બીજું છે.   ૪. अहवा ण सव्वसो च्चिय सव्व जिणमयमहेउय भणिय । किं तु अणुअत्तमाणो आणत्त हेउओ भणइ ॥ ગા० ૨૪૯.   ૫. को वाभिणिवेसो ते जेणेच्छसि जिणमयं सतक्काए । ण य जुत्त तक्काए सव्वण्णुमयं णिसेहेतु ॥ ગા० ૨૩૪   ૬. ગા० ૨૨૦, ૨૭૫   ૭. ગા० ૧૮   ૮. ગા० ૧૩, ૧૮, ૨૫૪, ૨૨૦, ૧૭૨   ૯. ગા० ૯

પ્રજ્ઞપ્તિ,[1] જંબૂદ્વીપ[2] પ્રજ્ઞપ્તિ, [3]સૂર્યપ્રજ્ઞપ્તિ[4] આવશ્યક,[5]સામાયિક ચૂર્ણ આચાર-પ્રણિધિ,[6] સોમિલપૃચ્છા (ભગવતી)

આગમેતર—

કર્મપ્રકૃતિ,[7] ચરી,[8] વસુદેવચરિત.[9]

(૬) જીતકલ્પસૂત્ર—

૧૦૩ પ્રાકૃત ગાથાઓમાં આચાર્ય જિનભદ્રે આ ગ્રન્થની રચના કરી છે અને તેમાં જીતવ્યવહારને આધારે અપાતાં પ્રાયશ્ચિત્તોનું સંક્ષેપથી વર્ણન કર્યું છે. (ગા૦ ૧). પ્રાયશ્ચિત્તનો સંબંધ મોક્ષના કારણભૂત ચારિત્ર સાથે છે, કારણ કે ચારિત્રની શુદ્ધિનો મુખ્ય આધાર પ્રાયશ્ચિત્ત છે. એટલે મોક્ષાર્થીએ પ્રાયશ્ચિત્તોનું જ્ઞાન કરવું આવશ્યક છે. એમ આ ગ્રન્થરચનાનું પ્રયોજન બતાવીને (ગા૦ ૨-૩) આચાર્યે આલોચના આદિ પ્રાયશ્ચિત્તના દશ ભેદો ગણાવ્યા છે (ગા૦ ૪), અને પછી તે પ્રત્યેક પ્રાયશ્ચિત્તને યોગ્ય અપરાધસ્થાનોનો નિર્દેશ કર્યો છે, એટલે કે કયા અપરાધમાં કયા પ્રકારનું પ્રાયશ્ચિત્ત લેવુ જોઈએ તેનો નિર્દેશ કર્યો છે (ગા૦ ૫-૧૦૧). અંતમાં જણાવ્યું છે કે અનવસ્થાપ્ય અને પારાંચિક એ બે પ્રાયશ્ચિત્તો ચૌદ પૂર્વીના સત્તાકાળ સુધી અપાતાં હતાં; એટલે કે આચાર્ય ભદ્રબાહુના કાળ સુધી એ પ્રાયશ્ચિત્ત અપાતાં, ત્યાર બાદ તેમનો વિચ્છેદ છે (ગા૦ ૧૦૨) અને ઉપસંહારમાં જણાવ્યું છે કે આ જીતકલ્પની રચના સુવિહિતની અનુકંપાથી કરવામાં આવી છે. ગુણોની પરીક્ષા કરીને આ શાસ્ત્રનો ઉપદેશ કરવો જોઈએ (ગા૦ ૧૦૩).

(૭) જીતકલ્પભાષ્ય—

૧૦૩ ગાથાના પોતાના મૂલ જીતકલ્પસૂત્ર ઉપર આચાર્ય જિનભદ્રે ૨૬૦૬ ગાથા-પ્રમાણ ભાષ્યની રચના કરી છે. મૂલસમ્બદ્ધ અનેક વિષયોની ચર્ચા એમાં કરીને આચાર્યે જીતવ્યવહાર શાસ્ત્રને જ નહિ પણ સંપૂર્ણ છેદશાસ્ત્રના રહસ્યને પણ સ્ફુટ કર્યું છે.

મૂલસૂત્રના એકે એક શબ્દની વ્યાખ્યા પ્રથમ પર્યાયો દર્શાવીને અને પછી ભાવાર્થપ્રદર્શન દ્વારા કરવામાં આવી છે. એટલાથી જ આચાર્યે સંતોષ નથી માન્યો, પણ અનેક શબ્દોની વ્યુત્પત્તિ પણ દર્શાવી છે અને તે પ્રકારે શબ્દાર્થની સિદ્ધિ કરી છે. માત્ર અર્થપ્રદર્શન એ જ ભાષ્યનું ધ્યેય નથી. તેમાં તો ચર્ચાતા વિષયની સાથે સંબદ્ધ અનેક ઉપયોગી વિષયોનું સ્પષ્ટીકરણ કરવામાં પણ આચાર્યે સંકોચ અનુભવ્યો નથી, અને એ રીતે આ ગ્રન્થને એક શાસ્ત્રનું રૂપ આપી દીધું છે.

આચાર્યે મૂલમાં (ગા૦ ૧) પ્રવચનને નમસ્કાર કર્યો છે એટલે ભાષ્યમાં સર્વ પ્રથમ પ્રવચન શબ્દની વ્યાખ્યા અનેક પ્રકારે કરવામાં આવી (ગા૦ ૧-૩) છે અને પછી પ્રાયશ્ચિત્ત શબ્દની વ્યાખ્યા કરી છે કે—

---

૧. ૧૩, ૨૪૨ ૨. ગા૦ ૧૩ ૩. ગા. ૧૭ નું ઉત્થાન ૪. ગા૦ ૨૫૩ ૫. ગા૦ ૩૧
૬. ગા૦ ૨૫૨ ૭. ૮૩, ૯૫, ૧૦૪, ૧૨૬ ૮. ગા૦ ૯૦-૯૨ ૯. ગા. ૩૧

पावं छिंदति जम्हा पायच्छित्तं ति भण्णते तेणं ।
पायेण वा वि चित्तं सोहयई तेण पच्छित्त ॥ गा० ५ ॥

પ્રાયશ્ચિત્ત એ સંસ્કૃત શબ્દનાં પ્રાકૃતમાં બે રૂપ પ્રચલિત છે; पायच्छित्त અને पच्छित्त એટલે એ બન્ને શબ્દની સ્વતંત્ર વ્યુત્પત્તિ આપી છે કે જે પાપનો છેદ કરે છે તે पायच्छित्त અને પ્રાયઃ જેના વડે ચિત્ત શુદ્ધ થાય છે તે पच्छित्त. આ બન્ને વ્યુત્પત્તિઓ શબ્દરૂપાનુસારી છે, તે શબ્દના મૂળમાં કયો ધાતુ હતો તેને લક્ષ્યમાં રાખીને નથી. પ્રાકૃત શબ્દોની વ્યુત્પત્તિ કરવામાં ટીકાકારો કેટલા સ્વતંત્ર છે તે પણ આથી જણાય છે. પ્રથમ ગાથાગત જીતવ્યવહાર શબ્દની વ્યાખ્યા પ્રસંગે (ગા૦ ૭) આગમ શ્રુત આદિ બધા મળી પાંચ વ્યવહારોની વિસ્તારથી વિવેચના કરી છે (ગા૦ ૮–૭૦૫). જીતવ્યવહારની વ્યાખ્યા કરી છે કે જે વ્યવહાર પરંપરાપ્રાપ્ત હોય મહાજનસંમત હોય અને જેનું સેવન બહુશ્રુતે વરંવાર કર્યું હોય પણ જેનું તેમના દ્વારા નિવારણ કરવામાં ન આવ્યું હોય તે જીતવ્યવહાર કહેવાય છે (ગા૦ ૬૭૫–૬૭૭). આગમ, શ્રુત, આજ્ઞા કે ધારણા એકેયે વ્યવહારનો આધાર જેને ન હોય તે જીતવ્યવહાર કહેવાય છે, કારણ કે તેના મૂળમાં આગમાદિ કોઇ વ્યવહાર નહિ પણ માત્ર પરંપરા જ હોય છે (૬૭૮ ગા૦). જે જીતવ્યવહાર ચારિત્રની શુદ્ધિ કરે તે જ વ્યવહાર આચરવો જોઈએ, પણ જે જીત આચાર શુદ્ધિનું કારણ ન બને તેનું આચરણ કરવું ન જોઈએ (ગા૦ ૬૯૨). એમ પણ બને કે એવો પણ કોઈ જીતવ્યવહાર હોય જેનુ આચરણ માત્ર કોઇ એક જ વ્યક્તિએ કર્યું હોય; છતાં પણ તે આચરનાર વ્યક્તિ જો સંવેગપરાયણ હોય, દાન્ત હોય અને તે આચાર જો શુદ્ધિકર હોય તો એવા જીતવ્યવહારનું અનુકરણ કરવુ જોઇએ (ગા૦ ૬૯૪). આ પ્રમાણે પ્રથમ મૂળ ગાથાની વ્યાખ્યા પ્રસંગે પાંચ વ્યવહારોની વ્યાખ્યા કરવામાં જ ૭૦૫ ભાષ્યગાથાઓની રચના કરી છે. તે બતાવે છે કે તેમણે માત્ર એ પાંચ વ્યવહારની જ વ્યાખ્યા નથી કરી, પણ પ્રાસંગિક અનેક બાબતોનું વિશદ વિવેચન કર્યું છે. આગમ-વ્યવહારના સ્પષ્ટીકરણમાં પાંચે જ્ઞાનનું સક્ષેપમાં વિવેચન છે (ગા૦ ૧૧–૧૦૬) તેમાં ખાસ કરી 'અક્ષ' શબ્દની વ્યુત્પત્તિમાં નૈયાયિકાદિ અન્યદર્શનસંમત 'અક્ષ' શબ્દનો અર્થ જે ઇન્દ્રિય છે તેનું નિરાકરણ કર્યું છે અને ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનને તો પ્રત્યક્ષ નહિ પણ લૈંગિક કહ્યુ છે[1] (ગા૦ ૧૪–૧૮).

કેવલ જ્ઞાનપ્રસંગેઃ—

सव्वेहि जियपदेसेहिं जुगव जाणति पासई ।
दंसणेण य णाणेणं पईवो अब्भमस्स वा ॥ ९२ ॥
अवरे व कतो संतो तं सव्वं तु पगासती ।
एव तु जवणतो होति सभिण्णं तु जं वयं ॥ ९३ ॥

આ ગાથાઓ ઉપરથી અજાણ વાચકને એમ ભાસ થવા સંભવ છે કે આચાર્ય યુગપદુપયોગવાદી છે; પણ વસ્તુતઃ તેમના વિશેષાવશ્યકભાષ્ય[2] અને વિશેષણવતી ગ્રન્થોના આધારે તેઓ ક્રમિકોપયોગવાદી જ છે, એટલે એ ગાથામાંના जुगवं શબ્દનો સંબંધ

---

૧. વિશેષાવશ્યકના પ્રારંભમાં પાંચે જ્ઞાનની ચર્ચા અતિવિસ્તારથી આપવામા આવી છે. ગા૦ ૯૧થી.
૨ વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય ગા૦ ૩૦૮૯ થી

जुगवं जाणई, जुगवं पासई એમ પ્રત્યેક સાથે જોડવેા જોઈએ, જેથી આચાર્યનું તાત્પર્ય સુગૃહીત થઈ શકે. આચાર્યે આ ગ્રન્થની પહેલાં વિશેષાવશ્યકભાષ્યની રચના કરી હતી એ વસ્તુ જીતકલ્પની ગા૦ ૬૦ના આધારે પૂ. મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજીએ સિદ્ધ કરી છે.[1] અને જો વિશેષાવશ્યકભાષ્યની રચના પછી તેમના મતનું પરિવર્તન થયું હોત તેા તેઓ પ્રસ્તુત જીતકલ્પભાષ્યમાં આ પ્રસંગે વિસ્તારથી એ વિષયનો ચર્ચા કરત અને વિશેષાવશ્યકભાષ્યમાં આપેલી દલીલેાનેા રદિયેા આપીને કેવળીના યુગપદુપયેાગની સિદ્ધિ કરત, તેમાંનું કશું જ પ્રસ્તુતમાં આચાર્યે કર્યું નથી; એટલે ઉક્ત ગાથાઓમાંના जुगव શબ્દનેા સંબંધ પૂર્વોક્ત પ્રકારે કરવેા યેાગ્ય છે.

જ્ઞાનવિવેચન પછી વિશેષ પ્રકારે પ્રાયશ્ચિત્ત આપનારની યેાગ્યતાનેા અને અયેાગ્યતાનેા વિચાર વિસ્તારથી કરવામાં આવ્યેા છે (ગા૦ ૧૪૯–૨૫૪)

સાંપ્રતકાલમાં એવી યેાગ્યતાવાળા મહાપુરુષેા છે નહિ તેા પ્રાયશ્ચિત્તનેા સંભવ કેવી રીતે ઘટે ? એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જણાવ્યું છે કે કેવલી અને ચૌદપૂર્વધારી સાંપ્રત કાળમાં નથી એ સાચું, પરંતુ પ્રાયશ્ચિત્તની વિધિનું મૂળ પ્રત્યાખ્યાનપૂર્વની તૃતીય વસ્તુમાં છે અને તેને આધારે[2] કલ્પ, પ્રકલ્પ અને વ્યવહાર એ ત્રણ ગ્રન્થનું નિર્માણ થયું છે, જે અદ્યાપિ વિદ્યમાન છે અને તે ગ્રન્થેાના જ્ઞાતા પણ વિદ્યમાન છે. એટલે પ્રાયશ્ચિત્તનેા વ્યવહાર એ ગ્રન્થેાને આધારે બહુ જ સરલતાથી થઈ શકે છે અને તેથી ચારિત્રની શુદ્ધિ પણ થઈ શકે છે, તેા તેનું આચરણ શા માટે ન કરવું ! (ગા૦ ૨૫૪–૨૭૩)

પ્રાયશ્ચિત્તદાનમાં દાતાએ દયાભાવ રાખવેા જોઈએ અને જેને પ્રાયશ્ચિત્ત આપવાનું હોય તેની શક્તિનેા પણ વિચાર કરવેા જોઈએ. એમ થાય તેા જ પ્રાયશ્ચિત્ત કરનાર સંયમમાં સ્થિર થાય છે, અન્યથા પ્રતિક્રિયા જન્મે છે અને પ્રાયશ્ચિત્ત લેનાર શુદ્ધિને બદલે સંયમનેા જ સર્વથા ત્યાગ કરે છે. પણ દયાભાવની એટલી વૃદ્ધિ તેા ન જ કરવી જોઈએ જેને લઈને પ્રાયશ્ચિત્ત દેવાનેા જ વિચાર માંડી વળાય. એમ કરવા જતાં તેા દેાષની પરંપરા જ જન્મે અને ચારિત્રશુદ્ધિ થાય જ નહિ (ગા૦ ૩૦૭), કારણ પ્રાયશ્ચિત્ત જ ન દેવામાં આવે તેા ચારિત્ર સ્થિર ન રહે અને જો ચારિત્ર જ ન હેાય તેા તીર્થ ચારિત્રશૂન્ય બની જાય, અને જો તીર્થમાં ચારિત્ર જ ન હેાય તેા નિર્વાણલાભ કેમ થાય ? નિર્વાણલાભ ન હેાય તેા પછી કેાઈ દીક્ષિત શા માટે થાય ? અને કેાઇ દીક્ષિત સાધુ જ ન હેાય તે એ તીર્થ કેમ કહેવાય ? માટે પ્રાયશ્ચિત્તની પરંપરા તેા જ્યાંસુધી તીર્થસ્થિતિ છે ત્યાંસુધી ચાલુ રાખવી જ જોઈએ (ગા૦ ૩૧૫–૩૧૭).

પ્રસંગે ભક્તપરિજ્ઞા (ગા૦ ૩૨૨–૫૧૧), ઇંગિની મરણ (૫૧૨–૧૫), અને પાદપેાપગમન (૫૧૬–૫૯) એ ત્રણે પ્રકારની મારણાંતિક સાધનાનું વિવેચન એટલા માટે કરવામાં આવ્યું છે કે સાંપ્રતકાલમાં પણ આવી કઠિન તપસ્યાઓને આચારનાર મેાજૂદ છે તેા સામાન્ય પ્રાયશ્ચિત્તોનું આચારણ તેની અપેક્ષાએ ઘણું જ સરલ છે એટલે તેનું અવલંબન વિચ્છિન્ન કેમ મનાય ?

---

૧. જુઓ જીતકલ્પ ભાષ્યની પ્રસ્તાવના. ૨. કલ્પ તે બૃહત્કલ્પને નામે ઓળખાતેા ગ્રન્થ છે. પ્રકલ્પ એટલે નિશીથ અને વ્યવહાર એ જ વ્યવહારસૂત્ર નામનેા ગ્રન્થ છે. એ ત્રણે આજે પણ વિદ્યમાન છે.

મૂળની પ્રથમ ગાથાના ભાષ્યમાં આ અને આ સિવાયના અનેક પ્રાસંગિક વિષયોની વિશદ ચર્ચા આચાર્યે કરી છે. આ પછી મૂલાનુસારી ભાષ્યની ગતિ છે. એટલે કે મૂલમાં જ્યાં સાધુઓથી થતા તે તે દોષો ગણાવ્યા છે અને તેની શુદ્ધિ માટે પ્રાયશ્ચિત્તોનું વિધાન છે ત્યાં સર્વત્ર મૂળના શબ્દે શબ્દની વ્યાખ્યા ઉપરાંત આવશ્યક સંબદ્ધ વિષયોની ચર્ચા પણ આચાર્યે ભાષ્યમાં કરી છે અને એ પ્રકારે ભાષ્યને સુવિસ્તૃત અને વિશદ ગ્રન્થનું રૂપ આપ્યું છે.

ભાષ્ય સાથે જીતકલ્પસૂત્રનું સંપાદન મુનિરાજશ્રી પુણ્યવિજયજીએ કર્યું છે અને તે શ્રી. બબલચંદ કેશવલાલ મોદીએ અમદાવાદથી પ્રસિદ્ધ કર્યું છે.

જીતકલ્પભાષ્યની ચૂર્ણિ[1] આચાર્ય સિદ્ધસેને રચી છે. આ સિદ્ધસેન તે પ્રસિદ્ધ દિવાકર સિદ્ધસેનથી જુદા જ છે, કારણ કે દિવાકર તો આચાર્ય જિનભદ્રથી પૂર્વવર્તી છે. આ ચૂર્ણિની વિષમપદવ્યાખ્યા શ્રીચંદ્રસૂરિએ વિ૦ ૧૨૨૭માં પૂર્ણ કરી છે એટલે સિદ્ધસેન-સૂરિ વિ૦ ૧૨૨૭ પૂર્વે હોવા જોઈએ.

આચાર્ય જિનભદ્ર પછી થયેલા તત્ત્વાર્થભાષ્ય વ્યાખ્યાકાર સિદ્ધસેનગણિ અને ઉપમિતિ-ભવપ્રપંચ કથાના લેખક સિદ્ધર્ષિ અથવા તો સિદ્ધવ્યાખ્યાનિક એ બે પ્રસિદ્ધ આચાર્યો તો આ ચૂર્ણિના લેખક જણાતા નથી, કારણ કે ચૂર્ણિ, ભાષાનો પ્રશ્ન ગાણ રાખીએ તો-પણ, તદ્દન સરળ ભાષામાં લખાઈ છે, જ્યારે ઉક્ત બન્ને આચાર્યોની શૈલી અત્યંત ક્લિષ્ટ છે. વળી ઉક્ત બન્ને આચાર્યોની કૃતિઓમાં આની ગણતરી પણ કરવામાં આવતી નથી, એટલે પ્રસ્તુત સિદ્ધસેન કોઈ બીજા જ હોવા જોઈએ મારું અનુમાન એવું છે કે આચાર્ય જિનભદ્રના બૃહત્ક્ષેત્રસમાસની વૃત્તિના રચયિતા જે સિદ્ધસેનસૂરિ છે તે આ ચૂર્ણિના પણ કર્તા સંભવે છે, કારણ કે તેમણે ઉક્ત વૃત્તિ વિ. સં. ૧૧૯૨ માં પૂર્ણ કરી હતી.[2] એટલે તેઓ ચૂર્ણિની વિષમપદવ્યાખ્યા જે ૧૨૨૭ માં પૂર્ણ થઈ તેની પહેલાં આ ચૂર્ણિને રચવા સમર્થ થયા છે. વળી આ સિદ્ધસેન સિવાય બીજા કોઈ સિદ્ધસેનનો એ સમયની આસપાસ પત્તો પણ લાગતો નથી, એટલે બૃહત્ક્ષેત્રસમાસના વૃત્તિકાર અને ચૂર્ણિકાર એક જ સિદ્ધસેન હોય એમ સંભવે છે. જો એમ હોય તો પછી માનવું રહ્યું કે ચૂર્ણિકાર સિદ્ધસેન ઉપકેશગચ્છના હતા અને દેવગુપ્તસૂરિના શિષ્ય તથા યશોદેવસૂરિના ગુરુભાઈ હતા. એ જ યશોદેવસૂરિએ તેમને શાસ્ત્રાર્થ શીખવ્યા હતા.[3]

સિદ્ધસેનકૃત ચૂર્ણિનાં વિષમપદોની વ્યાખ્યા શ્રીચંદ્રસૂરિએ કરી છે પ્રશસ્તિમાં જણાવ્યા પ્રમાણે એ વ્યાખ્યા વિ. ૧૨૨૭ માં પૂર્ણ થઈ છે. શ્રીચંદ્રના ગુરુનું નામ ધનેશ્વરસૂરિ હતું એ પણ પ્રશસ્તિમાં જણાવ્યું છે

જીતકલ્પસૂત્રની કોઈ બીજી પણ ચૂર્ણિ હતી તેવો ઉલ્લેખ સ્વયં સિદ્ધસેને કર્યો છે,[4] પણ તે ઉપલબ્ધ નથી એમ આચાર્ય જિનવિજયજીએ પ્રસ્તાવનામાં કહ્યું છે.

---

૧. આચાર્ય જિનવિજયજીએ 'જીતકલ્પસૂત્ર' નામે જે ગ્રન્થ છાપ્યો છે તેમાં આ ચૂર્ણિ અને તેની વ્યાખ્યા પણ છાપી છે પ્રકાશક જૈન સાહિત્ય સંશોધક સમિતિ—અમદાવાદ. ૨. જિનરત્ન-કોષ, જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, . ૨૪૦ ૩. જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, પૃ. ૨૪૦ ૪ જીતકલ્પચૂર્ણિ પૃ. ૨૩, પં. ૨૩— " अहवा बितियचुण्णिकाराभिप्पाएण, "

જિનરત્નકોષ ઉપરથી જણાય છે કે જીતકલ્પનું એક વિવરણ પ્રાકૃતમાં ઉપલબ્ધ છે. તિલકાચાર્યે પોતાની વૃત્તિનો આધાર આ વિવરણને બનાવ્યું હોય એમ પ્રો. વેલણકરની સંભાવના છે

જીતકલ્પની ૧૭૦૦ શ્લોકપ્રમાણ એક બીજી વૃત્તિ શ્રીતિલકાચાર્યે પણ રચી છે અને તે સં. ૧૨૭૫ માં પૂરી થઈ છે. તિલકાચાર્ય શિવપ્રભસૂરિના શિષ્ય હતા.

આ ઉપરાંત જિનરત્નકોષમાં એક અજ્ઞાતકર્તૃક અવચૂરિનો પણ ઉલ્લેખ છે.

આચાર્ય જિનભદ્રના જીતકલ્પને આધારે સોમપ્રભસૂરિએ યતિજીતકલ્પની રચના કરી છે અને મેરુતુંગે જીતકલ્પસાર લખ્યો છે.

(૮) ધ્યાનશતક—

આ નામનો પ્રાકૃતગાથાબદ્ધ ગ્રન્થ આચાર્ય જિનભદ્રને નામે ચડેલો છે. તે શતક કહેવાય છે, પણ તેની વસ્તુતઃ ગાથા ૧૦૫ છે. આ શતકનો સમાવેશ આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં છે. આચાર્ય હરિભદ્રે તેની બધી ગાથાઓની વ્યાખ્યા પણ કરી છે,[1] પણ તેમાં આ ગ્રન્થને તેમણે 'શાસ્ત્રાન્તર'[2] કહ્યા છતાં તે કોની રચના છે તે વિશે કશું જ કહ્યું નથી. આચાર્ય મલધારી હેમચંદ્રે પોતાના ટિપ્પણમાં પણ રચયિતા વિશે કશી જ સૂચના આપી નથી. એટલે આ કૃતિ આચાર્ય જિનભદ્રની હોવા વિશે શંકાને સ્થાન છે. આચાર્ય હરિભદ્રના ઉલ્લેખનો અર્થ ધ્યાનશતક એ 'શાસ્ત્રાન્તર' છે એ તો નિશ્ચિત જ છે, પણ તે આચાર્ય ભદ્રબાહુની કૃતિ નથી એવો અર્થ તેમાંથી ફલિત થતો નથી.

વસ્તુતઃ આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં અનેક વાર તીર્થંકરોને નમસ્કાર કરવામાં આવ્યો છે. ખાસ કરીને જ્યાં નવું પ્રકરણ શરૂ થતું હોય છે ત્યાં નમસ્કાર કર્યો છે. તે પ્રમાણે ધ્યાન પ્રકરણના પ્રારંભમાં પણ આચાર્યે નમસ્કાર કર્યો છે. એ વચ્ચે આવતા નમસ્કારની સંગતિ બેસાડવા ખાતર આચાર્ય હરિભદ્રે એમ કહ્યુ છે કે હવે ધ્યાનશતકમાં ઘણું કહેવાનું છે અથવા તો એ વિષય બહુ મહત્ત્વનો છે તેથી ખરી રીતે એ શાસ્ત્રાન્તરનું સ્થાન લેતું હોવાથી પ્રારંભમાં આચાર્યે નમસ્કાર કર્યો છે. આ ઉપરથી માત્ર ધ્યાનશતકમાં પ્રતિપાદિત વિષયની મહત્તાને કારણે આ. હરિભદ્ર તેને શાસ્ત્રાન્તર સૂચવે છે. પણ એથી એમ તો ફલિત નથી થતું કે આચાર્ય હરિભદ્રે આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં આ જિનભદ્રના ધ્યાનશતકને ઉપયોગી સમજીને સમાવી લીધુ અને તેની વ્યાખ્યા કરી. જો એ કૃતિ ભદ્રબાહુની ન હોત તો સ્પષ્ટ રીતે આ હરિભદ્ર અવશ્ય તેવી સૂચના આપત અને તે કોની છે તે પણ સૂચવત. એવી કશી જ સૂચનાના અભાવમાં એ પ્રકરણને આવશ્યકનિર્યુક્તિના અંશરૂપ જ માનવું જોઈએ.

ધ્યાનશતકને શ્રી વિનય–ભક્તિ–સુંદર–ચરણ ગ્રન્થમાલાના ત્રીજા પુષ્પરૂપે આચાર્ય જિનભદ્રની કૃતિરૂપે પૃથક્ પણ છાપવામાં આવ્યું છે.

૭. મલધારી હેમચન્દ્રાચાર્ય

ગુજરાતના ઇતિહાસનો સુવર્ણયુગ સિદ્ધરાજ જયસિંહ અને રાજર્ષિ કુમારપાલનો રાજત્વકાળ છે. એ યુગમાં ગુજરાતની રાજનૈતિક દૃષ્ટિએ ઉન્નતિ થઈ, પણ એથીએ વધારે

---

૧. આવશ્યકનિર્યુક્તિની ગા૦ ૧૨૬૭ પછી ધ્યાનશતકનો સમાવેશ છે. ૨. ધ્યાનશતકસ્ય ચ મહાર્થત્વાદ્વસ્તુતઃ શાસ્ત્રાન્તરત્વાત् प्रारम्भ एव विघ्नविनायकोपशान्तये मङ्गलार्थमिष्टदेवतानमस्कारमाह ”

તો સંસ્કારનિર્માણની દૃષ્ટિએ થઈ છે. અને એમાં જૈન અમાત્યો–મહામાત્યો–દંડનાયકોનો જે ફાળો છે તેના મૂળમાં મહાન જૈન આચાર્યો વિરાજમાન છે. કલિકાલસર્વજ્ઞ હેમચંદ્રાચાર્યને ઉક્ત બન્ને રાજાઓની રાજસભામાં સંમાન મળ્યું તે કાંઈ એકાએક નથી મળ્યું; પણ અણહિલ્લપુર પાટણની વિક્રમ સં. ૮૦૨ માં સ્થાપનાથી માંડીને એ નગરમાં ઉત્તરોત્તર જૈનાચાર્યો અને મહામાત્યોનો સંબંધ વધતો ગયો હતો અને તેને પરિણામે જૈનાચાર્યોના પ્રભાવની પરાકાષ્ઠા રાજા કુમારપાલના સમયે આચાર્ય હેમચંદ્રમાં જોવા મળી. સિદ્ધરાજની સભામાં આચાર્ય હેમચંદ્રની પ્રતિષ્ઠા વિ. સં. ૧૧૮૧ પછી જ જામી હશે, કારણ કે પ્રબન્ધચિંતામણિમાં જણાવ્યા પ્રમાણે દિગંબર કુમુદચંદ્ર સાથેના વાદી દેવસૂરિના વાદ સમયે ત્યાં આચાર્ય હેમચંદ્ર પ્રેક્ષકરૂપે ઉપસ્થિત હતા. પણ વિક્રમ ૧૧૯૧ માં માલવવિજય કરીને આવેલા સિદ્ધરાજને જૈનોના પ્રતિનિધિરૂપે આચાર્ય હેમચંદ્રે આશીર્વાદ દીધો હતો. એ ઉપરથી જણાય છે કે વિક્રમ ૧૧૮૧ થી ૧૧૯૧ સુધીમાં ઉત્તરોત્તર આચાર્ય હેમચંદ્રનો પ્રભાવ વધતો ગયો છે, અને છેવટે ૧૧૯૧ માં તો તેઓ જૈનોના પ્રતિનિધિરૂપે સિદ્ધરાજની સભામાં હતા

આચાર્ય હેમચંદ્રના આ પ્રભાવની ભૂમિકામાં જે પૂર્વાચાર્યો છે તેમાં આચાર્ય અભયદેવસૂરિ મલધારીનું સ્થાન સર્વોચ્ચ જણાય છે. અને એમના એ સ્થાનની રક્ષા તેમના જ પટ્ટધર આચાર્ય હેમચંદ્ર મલધારીએ કરી છે. રાજા સિદ્ધરાજના મનમાં આ બન્ને મલધારી આચાર્યોએ પોતાની તપસ્યાને બળે અને શીલને બળે જે ભક્તિ જન્માવી હતી તેનો જ લાભ તેમના મૃત્યુ પછી આચાર્ય હેમચંદ્રને મળ્યો અને તેથી તેઓ પોતાની સાહિત્યિક સાધનાને બળે કલિકાલસર્વજ્ઞરૂપે અને કુમારપાળના સમયમાં જૈન શાસનના મહાપ્રભાવક પુરુષરૂપે ઇતિહાસમાં ઝળકી ગયા.

ઉક્ત આચાર્ય અભયદેવને રાજા કર્ણદેવે 'મલધારી' પદ આપ્યું હતું એમ તેમની પરંપરામાં થનાર પદ્મદેવસૂરિ અને રાજશેખર જણાવે છે.[૧] એ ઉપરથી જણાય છે કે આચાર્ય અભયદેવનો પ્રભાવ રાજા કર્ણ ઉપર પણ હશે કર્ણ પછી તેમનો રાજા સિદ્ધરાજ ઉપર જે પ્રકારનો પ્રભાવ હતો તેનુ આંખે દેખેલું વર્ણન અતિશયોક્તિ કર્યા વિના તેમના પ્રશિષ્ય શ્રીચંદ્રે કર્યું છે. તે ઉપરથી જણાય છે કે રાજા આચાર્યનો પરમ ભક્ત હતો. અને તેમાં મુખ્ય કારણ આચાર્યની અને સ્વયં રાજાની પરમતસહિષ્ણુતા એ છે. રાજા સિદ્ધરાજ ઉપરનો અભયદેવનો પ્રભાવ તેમના મૃત્યુ પછી મલધારી હેમચંદ્રે ટકાવી રાખ્યો, અને રાજાને ઉપદેશ આપીને જૈનધર્મની અનેક પ્રકારે પ્રભાવના તેમણે વધારી. સિદ્ધરાજ ઉપર મલધારી હેમચંદ્રના પ્રભાવનું કારણ તેમનાં ત્યાગ અને તપસ્યા તો હશે જ, પણ તેમનાં પૂર્વ જીવનના પ્રભાવે પણ તેમાં ભાગ ભજવ્યો હોય તો અસંભવિત નથી.

મલધારી હેમચંદ્રની પરંપરામાં થયેલા મલધારી રાજશેખરે પ્રાકૃત દ્વયાશ્રયની વૃત્તિ જે તેમણે ૧૪૮૭ માં પૂર્ણ કરી છે, તેની પ્રશસ્તિમાં જણાવ્યા પ્રમાણે તેમનું ગૃહસ્થાશ્રમનું

---

૧. જુઓ પદ્મદેવ કૃત સદ્‌ગુરુપદ્ધતિ અને રાજશેખરકૃત પ્રાકૃત દ્વયાશ્રય વૃત્તિની પ્રશસ્તિ. પણ વિવિધતીર્થકલ્પમાં રાજા સિદ્ધરાજે તે બિરુદ આપ્યાનો ઉલ્લેખ છે. પૃ ૭૭. જો રાજા સિદ્ધરાજે એ બિરુદ આપ્યું હોત તો શ્રીચંદ્રસૂરિ એ બાબતનો ઉલ્લેખ કર્યા વિના રહેત નહિ એટલે વધારે સંભવ એવો છે કે તે બિરુદ કર્ણદેવે જ આપ્યું હોય.

નામ પ્રદ્યુમ્ન હતું અને તેઓ રાજમંત્રી હતા. તેમણે પોતાની ચાર સ્ત્રીઓને છોડીને આચાર્ય અભયદેવ મલધારી પાસે દીક્ષા લીધી હતી.[1] આ ઉપરથી જણાય છે કે આચાર્ય હેમચંદ્ર મલધારી રાજમંત્રી હતા અને એ કારણે પણ તેમનો અનેક રાજાઓમાં પ્રભાવ વધ્યો હોય તો તે સંભવે છે. ઉક્ત બન્ને આચાર્યનું પ્રભાવશાળી જીવન મુનિ સુવ્રતચરિતની પ્રશસ્તિમાં[2] શ્રીચંદ્રસૂરિએ જે આપ્યું છે તે એટલું રોચક અને સાચું છે કે તેમાં વિશેષ કહેવાની જરૂર રહેતી નથી. તેથી અહીં તે જ ઉતારું છું :

૭૧–૩ ભગવાન પાર્શ્વનાથ પછી અઢીસો વર્ષ પછી તીર્થંકર વીર થયા જેમનું તીર્થ આજે પ્રવર્તમાન છે. તે અંતિમ તીર્થંકરના તીર્થમાં શ્રીપ્રશ્નવાહન કુલમાં હર્ષપુર ગચ્છમાં શાકંભરી મંડલમાં પ્રસિદ્ધ શ્રીજયસિંહસૂરિ થયા, જેઓ ગુણોના ભંડાર અને આચારપરાયણ હતા.

૭૪–૬ તેમના શિષ્ય ગુણરત્નોની ખાણ જેવા અભયદેવસૂરિ થયા, જેમણે પોતાના ઉપશમ ગુણ વડે સુમરો (?) નું મન હરી લીધું. એમના ગુણો ગાવાની શક્તિ સુરગુરુમાં પણ નથી તો પાછું મારું શું ગજું ? છતાં પણ તેમના અસાધારણ ગુણોની ભક્તિથી પરવશ થઈને તેમના ગુણમાહાત્મ્યને ગાઉં છું.

૭૭ તેમના ઉચ્ચ ગુણોનું અનુસરણ કરવા ખાતર જ તેમનું શરીર ઊંચું થયું હોય એમ જણાય છે. એટલે કે આચાર્ય શરીરે કદાવર હતા.

૭૮ તેમનું રૂપ જોઈને મદન પણ પરાજિત થઈ ગયેલ છે જેથી તે તેમની પાસે કદી આવ્યો નથી. અર્થાત્ આચાર્ય સુંદર પણ હતા અને કામવિજેતા પણ હતા.

૭૯–૮૧ જ્યારે તીર્થંકર સૂર્યનો અસ્ત થયો ત્યારે ભારતવર્ષમાં સંયમ માર્ગમાં લોકો પ્રમાદી થઈ ગયા. પણ તેમણે ધર્મપ્રદીપ તપ–નિયમ આદિ વડે પ્રદીપ્ત કર્યો; અર્થાત્ તેમણે ક્રિયોદ્ધાર કર્યો.

૮૧ તેમના કોઈ પણ અનુષ્ઠાનમાં કષાયની માત્રા રહેતી નહિ સ્વપક્ષ અને પરપક્ષની બાબતમાં તેમનું વર્તન માધ્યસ્થપૂર્ણ રહેતું; અર્થાત્ સર્વધર્મસહિષ્ણુ હતા એમ ફલિત થાય છે.

૮૩ એક ચોલપટો અને એક પછેડી માત્ર પોતાના ઉપયોગમાં તે નિરીહ આચાર્ય લેતા હતા; અર્થાત્ તેઓ અપરિગ્રહી જેવા હતા.

૮૪ યશસ્વી આચાર્ય વસ્ત્રમાં અને દેહમાં મલ ધારણ કરતા હતા; જાણે કે આભ્યંતર મલ ભયભીત થઈને બહાર નીકળી ગયો હતો.

૮૫ આચાર્ય રસગૃદ્ધિથી રહિત હતા એટલે માત્ર ઘીને છોડીને જીવનપર્યંત બધા વિગયોનો ત્યાગ કર્યો હતો.

૮૬ તેઓ પોતાના કર્મની નિર્જરાને અર્થે ખરે બપોરે ઉનાળામાં મિથ્યાદૃષ્ટિને ત્યાં ભિક્ષાર્થે જતા.

---

૧. જૈન સા. સં.ઇ. પૃ૦ ૨૪૫ ૨. જુઓ પાટણ જૈન ભંડાર ગ્રન્થ સૂચી–(ગાયકવાડ સિરીઝ, પૃ૦ ૩૧૪

૮૭–૯૦ જ્યારે તે ભિક્ષા લેવા નીકળતા ત્યારે શ્રાવકો પોતાના ઘરમાં ભિક્ષા દેવાના અભિલાષથી તૈયાર થઈ રહેતા અને આમણુ શેઠ જેવા પણ તેમને પોતાના હાથથી ભિક્ષા આપતા, જે ગામમાં તે બિરાજતા ત્યાંના શ્રદ્ધાળુઓ પ્રાયઃ તેમનાં દર્શન કર્યા વિના ભોજન કરતા નહિ. અને શ્રી વીરદેવના પુત્ર ઠાકુર શ્રી જજ્જગ જેવા તો પાંચ ગાઉમાં જો આચાર્ય બિરાજતા હોય તો તેમનાં દર્શન કર્યા વિના ખાતા નહિ.

૯૧–૩ અણહિલપુર પાટણમાં તો કોઈ એકને જિનાયતનમાં બોલાવવામાં આવે તો વિના બોલાવ્યે બાકીના બધા શ્રાવકો ભેગા થઈ જાય એવા તેઓ વંદનીય હતા. એમની મૂર્તિ તો જાણે બ્રહ્માએ અમૃત રસથી જ નિર્મિત કરી હતી, જેનાં દર્શનથી જીવોનું કષાય વિષ ઊતરી જતું.

૯૪ અન્ય તીર્થિકો પણ તેમનાં દર્શન કરીને આનંદને પામતા અને તેમને પોતાના દેવતાના અવતાર જેવા માનતા.

૯૫–૯૯ તેમના મોઢામાંથી એવું જ સદા વચન નીકળતું જેથી સાંભળનારનું મન શાંત થાય. જિન મંદિરમાં દર્શને જવાના નિયમને લઈને શ્રાવકોમાં રોષને કારણે જે કલહ[1] થયો હતો તેને પણ તેમણે શમાવ્યો. બે ભાઈઓમાં જ્યાં અબોલા હતા તેમને પણ ઉપદેશ આપીને બોલતા કર્યા જે લોકો રાજાની કૃપાને કારણે અભિમાની થઈ ગયા હતા, જે લોકો પોતાના ગચ્છ સિવાયના બીજા સાધુઓને નમસ્કાર ન કરતા અને રાજાના જે મંત્રીઓ હતા તેમને પણ સામાન્ય મુનિ પ્રતિ આદરશીલ બનાવી દીધા.

૧૦૦–૧ ગોપગિરિ–(ગ્વાલિયર)ના શિખર પર સ્થિત ભ. મહાવીરના મંદિરના દ્વારનો ત્યાંના અધિકારીઓએ જે અવરોધ કર્યો હતો તે માટે આ આચાર્ય સ્વયં ભુવનપાલ રાજા પાસે ગયા અને તેને સમજાવીને તે મંદિરનાં દ્વાર ઉઘડાવી દીધાં.

૧૦૨ ગરણગના પુત્ર શાંતુ મંત્રીને કહીને ભરૂચમાંના શ્રી સમલિકાવિહાર ઉપર સુવર્ણ-કલશો ચડાવરાવ્યા.

૧૦૩ જયસિંહદેવ રાજાને કહીને સમસ્ત દેશમાં પર્યુષણાદિ દિવસોમાં અમારીની ઘોષણા કરાવી.

૧૦૪ શાકંભરીના (અજમેર પાસેના સાંભરના) રાજા પૃથ્વીરાજને પત્ર લખીને રણથંભોરમાં જિનમંદિરમાં સુવર્ણકલશો ચડાવરાવ્યા.

૧૦૫–૬ એક ઉપવાસ કે બે ઉપવાસ કરવા છતાં બન્ને વખતની સદ્ધર્મદેશના દેવાનું કાર્ય કદી તેમણે છોડયું નહિ અને શ્રાવકોને અષ્ટાહ્નિકા જેવા ઉત્સવોમાં પ્રવૃત્ત કર્યા.

૧૦૭–૧૧ પોતાના જ્ઞાનથી જ્યારે તેમણે મૃત્યુને સમીપ જાણ્યું ત્યારે શરીર નીરોગ છતાં એકેક કોળિયો આહાર ક્રમશઃ ઓછો કરીને છેવટે ભોજનનો ત્યાગ કર્યો. તેમના એ ઉત્તમ વ્રતને જાણીને પરતીર્થિક લોકો પણ આંસુ ભરી આંખે તેમનાં દર્શને આવવા લાગ્યા હતા. ગુર્જર નરેન્દ્રના નગરમાં એવો કોઈ પણ ન હતો જે તેમનાં દર્શને તે કાળે ન આવ્યો હોય. શાલિભદ્રાદિ અનેક સૂરિઓ શોક સહિત તેમની પાસે ગયા હતા.

---

૧. શ્રાવકોમાં પ્રથમ કોણ દર્શન કરે એવા કોઈ કારણસર તડ પડી ગયા હશે અને પક્ષાપક્ષીને લઈને કલહ થતો હશે એમ લાગે છે.

૧૧૨-૧૬ ભાદરવા માસમાં તેરમે ઉપવાસે પણ કોઈની પણ સહાય લીધા વિના, સ્વયં પગે ચાલીને રાજમાન્ય અને આસપાસના બધા પ્રદેશમાં સંમાનિત એવા સીયઅ (શ્રીયક) શેઠની અંતિમ કાળે દર્શનની ઇચ્છાને પાર પાડવા માટે સોહિઅ (શોભિત) શ્રાવકના ભવનમાંથી નીકળીને તે શેઠ પાસે ગયા અને દર્શન આપીને તેના મૃત્યુને સુધાર્યું; આથી આચાર્ય ખરેખર દાક્ષિણ્યના સમુદ્ર જેવા અને પરોપકારરસિક જણાય છે. એ શેઠે ધર્મવ્રતમાં વીસ હજાર દ્રમ આચાર્યના ઉપદેશથી ખર્ચ્યા.

૧૧૭ આચાર્યની સંલેખના વિશે સાંભળીને પ્રાયઃ સમસ્ત ગુજરાતના ગ્રામ-નગરના લોકો તેમનાં દર્શને આવ્યા હતા.

૧૧૮ આચાર્યે ૪૭ દિવસના સમાધિપૂર્વકના અનશન પછી ધર્મધ્યાનપરાયણ થઈને શરીર ત્યાગ્યું. તેમના દેહને ચંદનની પાલખીમાં બેસારીને કાઢવામાં આવ્યો, ત્યારે ઘરની રક્ષા માટે એકેક જણને રાખીને બધા લોક તેમની શવયાત્રામાં ભક્તિ અને કૌતુકથી સંમિલિત થયા. અનેક પ્રકારનાં વાદ્યોથી આકાશ ગૂંજી ઊઠયું હતું.

૧૧૯ સ્વયં રાજા જયસિંહ પોતાના પરિવાર સાથે પશ્ચિમ અટારિકાએ આવીને એ શવયાત્રાનું દૃશ્ય જોઈ રહ્યો હતો. આ આશ્ચર્યકારી ઘટનાને લઈને રાજાના નોકરો આપસમાં વાત કરતા હતા કે ભલેને મરણ અનિષ્ટ હોય પણ આવી વિભૂતિ જો મળતી હોય તો તે ઇષ્ટ છે.

૧૨૦-૩૦ શવયાત્રાનું વિમાન સવારે સૂર્ય ઊગતાં નીકળેલું તે બપોરે યથાસ્થાને પહોંચ્યું. અને ત્યાં તેને સત્કારવામાં લોકોએ અનેક પ્રકારનાં વસ્ત્રોનો તેના ઉપર ઢગલો કર્યો. ચંદનની પાલખી અને એ વસ્ત્રો સાથે જ તેમનો દાહ કરવામાં આવ્યો તેમાં લોકોએ ચંદન અને કપૂર પાછાં ઉપરથી વરસાવ્યાં. આગ બુઝાયા પછી તેની રાખ લોકોએ લઇ લીધી અને જ્યારે રાખ સમાપ્ત થઈ ત્યારે એ સ્થાનની માટી પણ લઈ લીધી. તેથી તે જગ્યાએ શરીર પ્રમાણ ખાડો થઈ ગયો. એ રાખ અને માટીથી મસ્તકશૂલ જેવા અનેક પ્રકારના રોગો મટી જાય છે.

૧૩૧ આમાં મે ભક્તિવશ થઈને જરાપણ મૃષાકથન કર્યું નથી. જે મેં તેમના જીવનમાં પ્રત્યક્ષ જોયું છે તેના એક માત્ર અંશનું વર્ણન કર્યું છે.

આવા પ્રભાવશાળી ગુરુના શિષ્ય આચાર્ય મલધારી હેમચંદ્ર હતા. તેમના જ શિષ્ય શ્રીચંદ્રસૂરિએ તેમનો જે પરિચય આપ્યો છે તે તેમના જીવનને સ્ફુટ કરે છે તેથી તે અહીં ઉતારું છું. આ પરિચય ઉક્ત પ્રશસ્તિમાં જ આચાર્ય અભયદેવના પરિચય પછી આપવામાં આવ્યો છે.

૧૩૨ પોતાના તેજસ્વી સ્વભાવથી ઉત્તમ પુરુષોના હૃદયને પણ આનંદ આપે તેવા કૌસ્તુભ મણિ જેવા શ્રીહેમચંદ્રસૂરિ આચાર્ય અભયદેવ-પછી થયા.

૧૩૩. તેઓ પોતાના યુગમાં પ્રવચનના પારગામી અને વચનશક્તિસંપન્ન હતા અને ભગવતી જેવું શાસ્ત્ર તો પોતાના નામની જેમ તેમને જિહ્વાગ્રે હતું.

૧૩૪ મૂલગ્રન્થ, વિશેષાવશ્યક, વ્યાકરણ અને પ્રમાણશાસ્ત્ર આદિ બીજા વિષયોના ગ્રન્થો અડધો લાખ પ્રમાણ ભણ્યા હતા.

૧૩૫ જે, રાજા તેમજ અમાત્યો જેવા લોકોમાં જિનશાસનની પ્રભાવના કરવામાં પરાયણ અને પરમકારુણિક હતા.

૧૩૬–૩૭ મેઘની જેમ ગંભીર ધ્વનિથી જ્યારે તેઓ ઉપદેશ આપતા ત્યારે જિન-ભવનની બહાર ઊભા રહીને પણ લોકો તેમના ઉપદેશરસનું પાન કરતા હતા. વ્યાખ્યાન-લબ્ધિસંપન્ન હોવાથી શાસ્ત્રવ્યાખ્યાન કરતા ત્યારે જડબુદ્ધિવાળા મનુષ્યો પણ સહજમાં બોધ પામી જતા.

૧૩૮–૪૧. સિદ્ધવ્યાખ્યાનિકે ઉપમિતિભવપ્રપંચકથા વૈરાગ્ય ઉત્પન્ન કરનારી બનાવી તો હતી, પણ તે સમજવામાં અત્યંત કઠણ હતી તેથી તેનું વ્યાખ્યાન સભામાં ઘણા વખતથી કોઈ કરતું નહિ; પણ આચાર્યે તે કથાનું વ્યાખ્યાન કર્યું ત્યારે મુગ્ધો પણ તે કથાને સમજવા લાગી ગયા અને લોકો તેમને વારંવાર તે સંભળાવવા વિનંતિ કરવા લાગ્યા; અને લાગલાગટ આ પ્રકારે ત્રણ વર્ષ સુધી તે કથાનું વ્યાખ્યાન તેમણે કર્યું. આ પછી તે કથાનો પ્રચાર ખૂબ વધી ગયો. તે આચાર્યે જે ગ્રન્થો રચ્યા તે આ પ્રમાણે છે—

૧૪૨–૪૫ આચાર્યે પ્રથમ ઉપદેશમાલા મૂળ અને ભવભાવના મૂળની રચના કરી અને પછી તે બન્નેની ક્રમશઃ ૧૪ હજાર અને ૧૩ હજાર શ્લોક પ્રમાણ વૃત્તિ રચી પછી અનુ-યોગદ્વાર જીવસમાસ અને શતક (બંધશતક)ની ક્રમશઃ છ, સાત અને ચાર હજાર શ્લોક પ્રમાણ વૃત્તિની રચના કરી. મૂલ આવશ્યક વૃત્તિ (હરિભદ્રકૃત)નું ટિપ્પણ પાંચ હજાર શ્લોક પ્રમાણ રચ્યું. આ ટિપ્પણ ઉક્ત વૃત્તિનાં વિષમ સ્થાનોનો બોધ કરાવવા માટે રચ્યું હતું. વિશેષાવશ્યક સૂત્રની વિસ્તૃત વૃત્તિ ૨૮૦૦૦ શ્લોક પ્રમાણ રચી.

૧૪૬–૫૪ તેમના વ્યાખ્યાનની પ્રસિદ્ધિ સાંભળીને ગુર્જરેન્દ્ર જયસિંહદેવ સ્વયં પોતાના પરિવાર સહિત જિનમંદિરમાં આવીને ધર્મકથા સાંભળતો. કેટલીક વાર તો સ્વયં દર્શનની ઉત્કંઠાથી ઉપાશ્રયમાં આવીને દર્શન કરતો અને બહુ સમય સુધી વાતચીત કરતો. એક વખત તો તે આચાર્યને બહુ માનપૂર્વક પોતાના ઘેર લઈ ગયો અને દૂર્વા–ફલ–ફૂલ–જલ વગેરે દ્રવ્યોથી તેમની આરતી ઉતારીને તેમના પાદમૂલમાં એ બધાં દ્રવ્યો મૂકીને પંચાંગ પ્રણામ કર્યાં અને પોતાની પીરસેલી થાળીમાંથી પોતાને હાથે ચાર પ્રકારના આહારનું આચાર્યને દાન કર્યું. અને પછી હાથ જોડીને કહ્યું કે હું આજે કૃતાર્થ થઈ ગયો છું. આજે મારું ભવન આપના પાદસ્પર્શથી કલ્યાણસ્થાન બની ગયું છે. મને તો એવો આનંદ છે, જાણે આજ સ્વયં ભગવાન મહાવીર મારા ઘેર પધાર્યા હોય.

૧૫૫–૬૨ જયસિંહ રાજાને કહીને તેમણે જૈનમંદિરો ઉપર સુવર્ણકલશો ચડાવ-રાવ્યા. ધંધુકા અને સચ્ચઉર (સત્યપુર–સાચોર)માં પરતીર્થિકકૃત પીડાને નિવારી અને જય-સિંહની આજ્ઞા વડે તે સ્થાનોમાં તથા અન્યત્ર રથયાત્રા ચાલુ કરાવી. વળી જૈન મંદિરના ભાગની જે આવક બંધ પડી ગઈ હતી તેને ચાલુ કરાવી અને કેટલીક તો આવક જે રાજભંડારમાં ચાલી ગઈ હતી તેને રાજાને સમજાવીને પાછી મેળવી આપી. વધારે શું કહેવું ! જ્યાં જ્યાં જૈન ધર્મનો પરાભવ થયો હતો ત્યાં ત્યાં સેંકડો ઉપાયો કરીને ફરી જૈન ધર્મની પ્રતિષ્ઠા કરી. અને જૈન શાસનની પ્રભાવનાનાં એવાં એવાં કાર્યો કર્યાં કે જેની બીજાને તો કલ્પના પણ ન આવે. સાધુજનોને ક્યાંય પણ અનાદર ક્યારે પણ ન થાય તેવો પ્રબંધ તેમણે કરાવ્યો.

૧૬૩-૭૭ અણહિલપુર નગરથી તીર્થયાત્રા નિમિત્તે નીકળેલ સંઘે તેમને પ્રાર્થના કરીને સાથે લીધા. એ સંઘમાં વિવિધ પ્રકારનાં અગિયારસેં જેટલાં તો વાહનો હતાં અને ઘોડા વગેરે જાનવરોની સંખ્યાનો તો પાર નહતો. એ સંઘે વામણથલી (વંથળી)માં પડાવ કર્યો ત્યારે રાજાના મોટા સૈન્યે પડાવ નાંખ્યો હોય તેવો દેખાવ થઇ ગયો અને વળી શ્રાવકોએ સોનાનાં મહામૂલાં આભૂષણો પહેર્યાં હતાં. આ બધી સમૃદ્ધિ જોઇને સોરઠના રાજા ખેંગારનું મન બગડ્યું. અને બીજાઓએ પણ તેને ભંભેર્યો કે આખા અણહિલવાડ નગરની સમૃદ્ધિ પુણ્યપ્રતાપે તારે આંગણે આવી છે તો એ બધી લઇને તારા ભંડારો ભરી દે. એક કરોડ જેટલું દ્રવ્ય તને મળશે. લોભવશ થઇને એણે સંઘ પાસેથી બધું દ્રવ્ય પડાવી લેવાનું નક્કી કર્યું, પણ બીજી બાજૂ લોકમર્યાદાથી એ કાર્ય વિરુદ્ધ જતું હતું એટલે લજ્જાથી પોતાના એ નિર્ણયને ઢાંકી રાખતો અને લેવું કે ન લેવું એ વિચારણામાં દોલાયમાન ચિત્તવાળો થઇને ગમે તે બહાને સંઘને આગળ વધવા દેતો નહિ કલા છતાં સંઘના કોઈ માણસને મળતો પણ નહિ. એમાં બન્યું એવું કે તેના કોઇ સ્વજનનું મૃત્યુ થયું. આ નિમિત્તે શોકનિવારણના બહાને ગયેલા હેમચંદ્ર આચાર્યે રાજાને ઉપદેશ આપીને સંઘને મુક્તિ અપાવી. પછી સંઘે ગિરનાર અને શત્રુંજયમાં ક્રમશઃ નેમિનાથ અને ઋષભનાથ ભગવાનનાં દર્શન કર્યાં. આ પ્રસંગે ગિરનાર તીર્થમાં અડધો લાખ પારુત્થય (નાણું) અને શત્રુંજયમાં ત્રીસ હજારની ઊપજ થઇ. એમના ઉપદેશને લઇને ભવ્ય જનો ભાવિક શ્રાવક બની જતા અને યથાશક્તિ દેશવિરતિ અથવા સર્વવિરતિ સ્વીકારતા.

૧૭૮-૭૯ અંતે પોતાના ગુરુ અભયદેવની જેમ જ મૃત્યુસમયે આરાધના કરી. વિશેષતા એટલી હતી કે તેમણે સાત દિવસનું અનશન કર્યું હતું. અને રાજા સિદ્ધરાજ સ્વયં તેમની શવયાત્રામાં શામિલ થયો હતો.

૧૮૦ તેમને ત્રણ ગણધરો હતા-૧ વિજયસિંહ, ૨ શ્રીચંદ્ર, ૩ વિબુધચંદ્ર. તેમાંથી શ્રીચંદ્ર તેમની પાટે સૂરિ થયા.

આ શ્રીચંદ્ર આચાર્યે "મુનિસુવ્રતચરિત" આચાર્યના મૃત્યુ પછી બહુ જ થોડાં વર્ષોમાં લખ્યું હતું અને તે સં. ૧૧૯૩માં પૂર્ણ થયું હતું.[૨]

મલધારી રાજશેખરે ઉપરની હકીકતમાં એક એ હકીકત ઉમેરી છે કે આચાર્યે વર્ષમાં ૮૦ દિવસનું અમારી-પત્ર રાજા સિદ્ધરાજ પાસેથી મેળવ્યું હતું.[૧]

વિવિધતીર્થકલ્પમાં આ. જિનપ્રભે લખ્યું છે કે કોકાવસતિના નિર્માણમાં આચાર્ય મલધારી હેમચન્દ્રનો મુખ્ય હાથ હતો.[૨]

આચાર્ય વિજયસિંહે ધર્મોપદેશમાલાની બૃહદ્‌વૃત્તિ લખી છે. તેની સમાપ્તિ સં. ૧૧૯૧માં થઈ છે. તેની પ્રશસ્તિમાં પણ આચાર્ય વિજયસિંહે પોતાના ગુરુ આચાર્ય હેમચંદ્ર મલધારીનો અને તેમના ગુરુ અભયદેવનો પરિચય આપ્યો છે. તે ઉપરથી જણાય છે કે સં. ૧૧૯૧માં

---

૧. સમયસૂચક પ્રશસ્તિ ગાથા અશુદ્ધ છે, પણ બૃહટ્ટિપ્પનિકામાં સં. ૧૧૯૩ નિર્દિષ્ટ છે. જુઓ પાટણભંડારની સૂચી-પ્રસ્તાવના પૃ. ૨૨.

૨. મલધારી રાજશેખરકૃત પ્રાકૃતદ્વયાશ્રય ... ઢુંઢીપંજિકા અને પ્રાકૃત દ્વયાશ્રય વૃત્તિની પ્રશસ્તિ-જુઓ જૈન સા. સં. ઇ. પૃ૦ ૨૪૧.

૩ વિવિધ તીર્થ કલ્પ પૃ૦ ૭૭.

આચાર્ય હેમચંદ્ર મલધારીના સ્વર્ગવાસને ઘણાં વર્ષ વીતી ગયાં હતાં[3] એટલે ગુરુ અભય-દેવના મૃત્યુ સં. ૧૧૬૮થી તેઓ આચાર્યપદે આવ્યા અને લગભગ ૧૧૮૦ સુધી તે પદને શોભાવ્યું એમ માનીએ તો તેમાં અસંગતિ નથી, કારણ કે તેમના ગ્રન્થાન્તે આવતી પ્રશસ્તિમાં સં. ૧૧૭૭ પછીનાં વર્ષનો ઉલ્લેખ નથી.

આચાર્ય હેમચંદ્રના સ્વહસ્તે લખાયેલી જીવસમાસની વૃત્તિની પ્રતિના અંતે તેમણે પોતાનો જે પરિચય આપ્યો છે તેમાં તેમણે પોતાનો યમનિયમ-સ્વાધ્યાય-ધ્યાનના અનુષ્ઠાનમાં રત અને પરમ નૈષ્ઠિક અદ્વિતીય પંડિત શ્વેતામ્બરાચાર્ય ભટ્ટારક તરીકે પરિચય આપ્યો છે. આ પ્રતિ તેમણે સં. ૧૧૬૪માં લખી છે—એ પ્રશસ્તિ આ પ્રમાણે છે:

ग्रन्थाग्र ६६२७ । संवत् ११६४ चैत्र सुदि ४ सोमेऽद्येह श्रीमदणहिलपाटके समस्तराजावलिविराजितमहाराजाधिराज-परमेश्वर-श्रीमज्जयसिंहदेवकल्याणविजयराज्ये एवं काले प्रवर्तमाने यमनियमस्वाध्यायध्यानानुष्ठानरतपरमनैष्ठिकपंडित-श्वेताम्बराचार्य-भट्टारकश्रीहेमचन्द्राचार्येण पुस्तिका लि० श्री.

—શ્રી શાંતિનાથજી જ્ઞાનભંડારની પ્રતિ-શ્રીપ્રશસ્તિસંગ્રહ-અમદાવાદ-પૃ૦ ૪૯

૮. આચાર્ય મલધારી હેમચન્દ્રના ગ્રન્થો

વિશેષાવશ્યકભાષ્ય-વિવરણ જેના આધારે ગણધરવાદનો પ્રસ્તુત અનુવાદ કરવામાં આવ્યો છે તેના અંતમાં આચાર્યે કયા ઉદ્દેશથી કયે ક્રમે ગ્રન્થોની રચના કરી છે તેનો એક આધ્યાત્મિક રૂપકમાં નિર્દેશ કર્યો છે. એ રૂપકનો સાર આ પ્રમાણે છે—

જન્મ-જરા-આદિ દુઃખોથી પરિપૂર્ણ સંસારસમુદ્રમાં ડૂબેલો હું હતો એવામાં એક મહાપુરુષે મને સંસારસમુદ્રને તરી જવા માટે સમ્યગ્દર્શન-જ્ઞાન-ચારિત્રરૂપ મહતી નૌકામાં બેસાડી દીધો જેથી હું તેની સહાયથી શિવરત્નદ્વીપ—મોક્ષને સહજમાં પ્રાપ્ત કરી શકું.

નૌકામાં બેસાડ્યા પછી એ મહાપુરુષે સદ્ભાવનાની મંજૂષામાં મૂકીને શુભ મનોરૂપ એક મહાન રત્ન દીધું. અને કહ્યું કે જ્યાંસુધી એ શુભ મનની તું રક્ષા કરી શકીશ ત્યાંસુધી તારી નૌકા સુરક્ષિત રીતે આગળ વધીને નિર્વિઘ્નપણે તને યથેષ્ટ સ્થાને લઈ જશે. પણ જો એ શુભ મનની રક્ષા નહિ કરી શકે તો તારી નૌકા ભગ્ન થઈ જશે. વળી તારી પાસે એ શુભ મનોરૂપ રત્ન છે એટલે જ મોહરાજના સૈનિક ચોરો તારી પાછળ એની ચોરી કરવા માટે લાગશે ત્યારે સદ્ભાવના-મંજૂષાનાં પાટિયાં ભાંગવાનો પણ સંભવ છે. તે વખતે તે મંજૂષાનાં નવાં અંગો કેવી રીતે ગોઠવી દઈને તે મંજૂષાને સુરક્ષિત બનાવવી તે પણ સદ્ગુરુદેવે મને સમજાવી દીધુ અને થોડે સુધી મારી સાથે નૌકાવિહાર કરીને તેઓ અંતર્ધાન થઈ ગયા. આ વાતની ખબર પ્રમાદનગરીમાં રહેનાર મોહરાજને પડી એટલે તેણે પોતાના સૈન્યને સાવધાન કરી દીધું કે આપણા વૈરીએ અમુક સંસારી જીવને શિવરત્નદ્વીપનો માર્ગ બતાવી દીધો છે અને એ તે ભણી યાત્રા કરવા માટે આગળ વધી રહ્યો છે. એટલું જ નહિ, પણ તેણે તો પોતાના આદર્શને માનનારા બીજાઓને પણ તે યાત્રામાં સાથે લીધા છે; તો તે આપણા આ સંસારનાટકને સમાપ્ત ન કરી દે એટલા માટે તેની

---

૩. श्रीहेमचन्द्र इति सूरिरभूदमुष्य शिष्यः शिरोमणिरशेषमुनीश्वराणाम् ।
यस्याधुनापि चरितानि शरच्छशांकच्छायोज्ज्वलानि विलसन्ति दिशां मुखेषु ॥ १२ ॥
જુઓ પાટણ ભંડાર ગ્રન્થ સૂચિ-પૃ૦ ૩૧૩.

પાછળ દોડે. એમ કરીને તે કુબુંદ્ધિ–નાવમાં ચડી બેઠો અને તેના સાથીઓ કુવાસના–નૌકાજુન્દમાં ચડી બેઠા, અને મારી નૌકા સમીપ આવી ગયા પછી તો આસુરી અને દૈવીવૃત્તિઓનું યુદ્ધ શરૂ થયું તે પ્રસંગે સદ્‌ભાવના–મંજૂષાનાં અંગોને જર્જરિત કરી દીધાં એટલે તે મહાપુરુષના ઉપદેશને અનુસરીને એ મંજૂષાનાં નૂતન અંગોનું નિર્માણ કરવાનો સંકલ્પ કરીને પ્રથમ મેં (૧) **આવશ્યક ટિપ્પનનું** નવું પાટિયું એ મંજૂષામાં જડી દીધું અને પછી ક્રમે નવાં નવાં મંજૂષાનાં અંગો જે જડી દીધાં છે તે આ છે—(૨) **શતકવિવરણ**, (૩) **અનુયોગદ્વારવૃત્તિ**, (૪) **ઉપદેશમાલાસૂત્ર**, (૫) **ઉપદેશમાલાવૃત્તિ**, (૬) **જીવસમાસ-વિવરણ**, (૭) **ભવભાવનાસૂત્ર**, (૮) **ભવભાવના વિવરણ**, (૯) **નન્દિટિપ્પણ** (૧૦) **વિશેષાવશ્યક-વિવરણ** (વિશેષાવશ્યકભાષ્ય–બૃહદ્‌વૃત્તિ)

આ ઉપરથી એમ જણાય છે કે આચાર્ય મલધારી હેમચન્દ્રે પોતાના ગુરુની આજ્ઞાથી ઉક્ત દશ ગ્રન્થો લખ્યા હતા. અને લખવામાં તેમનો પ્રધાન ઉદ્દેશ પોતાના શુભાધ્યવસાયોને ટકાવી રાખવા એ હતો અને ગૌણ ઉદ્દેશ એ હતો કે તેમના ગ્રન્થોને વાંચીને બીજા પણ મોક્ષમાર્ગની શુદ્ધિ કરી શિવનગરીમાં પ્રયાણ કરે.

તેમના ગ્રન્થોમાં જૈન સિદ્ધાન્તપ્રસિદ્ધ ચારે અનુયોગોનો સમાવેશ થઈ જાય છે. જૈન ધર્મનો આચાર અને જૈન દર્શનનો વિચાર એ બન્ને ક્ષેત્રને તેમના ગ્રન્થો આવરી લે છે. વિદ્વદ્‌યોગ્ય ગ્રન્થો તેમણે લખ્યા છે, એટલું જ નહિ, પણ સામાન્ય જનતાને તેમની ભાષામાં સમજ પડે એવા ગ્રન્થો પણ તેમણે લખ્યા છે; એટલે કે સંસ્કૃત અને પ્રાકૃત બન્ને ભાષામાં તેમણે ગ્રન્થરચના કરી છે. અનુયોગદ્વારવૃત્તિ અને વિશેષાવશ્યકભાષ્યવૃત્તિ જેવા ગંભીર ગ્રન્થોનું નિર્માણ તેમણે કર્યું છે અને સાથે જ ઉપદેશમાલા અને ભવભાવના જેવા લોકભોગ્ય ગ્રન્થોનું સ્વોપજ્ઞ ટીકા સાથે નિર્માણ કર્યું છે.

વિસ્તારની દૃષ્ટિએ જોઈએ તો તેમના ઉપલબ્ધ ગ્રન્થોનું પરિમાણ પોણો લાખ શ્લોકથી અધિક છે. બધા ગ્રન્થો વિષયદૃષ્ટિએ પ્રાયઃ સ્વતંત્ર છે તેથી પુનરાવૃત્તિને પણ વિશેષ અવકાશ નથી રહેતો. એટલે આચાર્યની લેખનપ્રવૃત્તિ સતત ચાલી હશે એમ જ માનવું રહ્યું. ૧૧૬૪માં તેમનો છઠ્ઠો ગ્રન્થ લખાયો અને ૧૧૭૭માં અંતિમ, એટલે અનુમાન થઈ શકે કે તેમનું સાક્ષરજીવન પચીશ વર્ષ તો લંબાયું હશે જ.

(૧) આવશ્યકટિપ્પન—

ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે વિશેષાવશ્યકભાષ્યવિવરણના અંતે અને આ ગ્રન્થના[1] પ્રારંભમાં આ ગ્રન્થનું નામ સ્વયં મલધારીએ "આવશ્યકટિપ્પન" સૂચિત કર્યું છે, છતાં આનું પૂરું અને સાર્થક નામ તો **આવશ્યકવૃત્તિપ્રદેશવ્યાખ્યાનક** છે જેની સૂચના તેમણે આ ગ્રન્થની અંતિમ પ્રશસ્તિમાં આપી છે.[2] તે એટલા માટે કે આ ગ્રન્થ આચાર્ય હરિભદ્રે રચેલા આવશ્યકસૂત્રની લઘુવૃત્તિના અંશોનું ટિપ્પણ છે. ટિપ્પણ છતાં એ સાવ નાનો ગ્રન્થ નથી, પણ તેનું પરિમાણ ૪૬૦૦ શ્લોક જેટલું છે. આ ગ્રન્થ દેવચંદ લાલભાઈ જૈન પુસ્તકોદ્ધાર ફંડની પુસ્તકમાળાના ૫૩મા પુષ્પરૂપે પ્રસિદ્ધ કરવામાં આવ્યો છે.

---

૧. "संक्षेपादावश्यकविषयं टिप्पनमहं वच्मि" ૨. श्रीमदभयदेवसूरिचरणाम्बुजचञ्चरीक-श्रीहेमचन्द्रसूरिविरचितमावश्यकवृत्तिप्रदेशव्याख्यानकं समाप्तम्।

આ ગ્રન્થમાં આચાર્ય હરિભદ્રની વૃત્તિમાં જ્યાં જ્યાં સ્પષ્ટીકરણની અપેક્ષા હતી ત્યાં આચાર્યે પોતાની પ્રાંજલ શૈલીમાં વસ્તુને સ્ફુટ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. પ્રથમ શબ્દાર્થ આપીને પછી ભાવાર્થ આપવાની શૈલીએ આ ટિપ્પણ રચ્યું છે.

(૨) બન્ધશતકવૃત્તિ વિનયહિતા—

ઉક્ત વિશેષાવશ્યકટીકાને અંતે જેનો ઉલ્લેખ શતકવિવરણના નામે કર્યો છે તે જ આ બંધશતકવૃત્તિ છે. શિવશર્મસૂરિએ શતક નામના કર્મગ્રન્થની રચના કરી છે એમ વૃત્તિના પ્રારંભમાં સ્વયં આચાર્ય હેમચંદ્રે કહ્યું છે અને કર્તાએ સ્વયં એ ગ્રન્થને બન્ધશતક એવું નામ પ્રથમ ગાથામાં આપ્યું છે કર્તાએ સ્વયં સ્વીકાર કર્યો છે કે એ ગ્રન્થની રચના દૃષ્ટિવાદના આધારે કરવામાં આવી છે, એટલે એ ગ્રન્થનું મહત્ત્વ સિદ્ધ થાય છે. પ્રારંભમાં જણાવ્યા પ્રમાણે આ ગ્રન્થમાં ચૌદ ગુણસ્થાન અને ચૌદ જીવસ્થાનમાં ઉપયોગો અને યોગો કેટલા છે, ક્યા ગુણસ્થાનમાં કયા બંધહેતુઓને કારણે બંધ થાય છે, ગુણસ્થાનોમાં બંધ ઉદય અને ઉદીરણા કેટલી કર્મપ્રકૃતિઓની થાય છે, અમુક પ્રકૃતિના બંધ વખતે કઈ કઈ પ્રકૃતિઓનો ઉદય અને ઉદીરણા હોય છે, બંધના પ્રકૃતિ સ્થિતિ અનુભાગ અને પ્રદેશ બંધ એ ચાર ભેદો આટલી બાબતોને સંક્ષેપમાં વર્ણવવામાં આવી છે. આ ઉપરથી કહી શકાય કે આમાં કર્મશાસ્ત્રના મહત્ત્વના વિષયોનું નિરૂપણ સંક્ષેપમાં કરવાની આચાર્યની પ્રતિજ્ઞા છે.

આવા મહત્ત્વના સર્વસંગ્રાહી ગ્રન્થની વિનયહિતા નામની વૃત્તિ આચાર્ય હેમચંદ્રે કરીને આ ગ્રન્થને સુપઠ બનાવી દીધી છે. આમાં મૂળમાં (ગા૦ ૯) તો ચૌદ ગુણ સ્થાનોનાં નામ માત્ર પણ પૂરાં આપ્યાં નથી, જ્યારે આચાર્યે એ ચૌદે ગુણસ્થાનોનું મનોરમ નિરૂપણ ટીકામાં કર્યું છે. એ જ પ્રકારે જ્યાં જ્યાં વિશેષ વિવરણ અપેક્ષિત હતું ત્યાં ત્યાં આચાર્યે વિના સંકોચે વિસ્તારથી વિવરણ કર્યું છે. એ આખા વિવરણ ઉપરથી જણાય છે કે કર્મશાસ્ત્ર જેવા અતિ ગહન ગણાતા વિષયને પણ તેઓ અત્યંત સરળતાથી રજૂ કરી શકે છે. એથી સિદ્ધ થાય છે કે તેઓ એ વિષયના નિષ્ણાત હતા. મૂળની માત્ર ૧૦૬ જેટલી ગાથાઓના વિવરણમાં તેમણે ૩૭૪૦ શ્લોક પ્રમાણ વૃત્તિની રચના કરી છે.

આ ગ્રન્થના અંતે જે પ્રશસ્તિ છે તે મહત્ત્વની હોવાથી અહીં આપવી ઉચિત ધારું છું :

श्रीप्रश्नवाहनकुलाम्बुनिधिप्रसूतः क्षोणीतलप्रथितकीर्तिरुदीर्णशाखः ।
विश्वप्रसाधितविकल्पितवस्तुलब्धिच्छायाश्रितप्रचुरनिर्वृतभव्यजन्तुः ॥ १ ॥
ज्ञानादिकुसुमनिचितः फलितः श्रीमन्मुनीन्द्रफलवृन्दैः ।
कल्पद्रुम इव गच्छः श्रीहर्षपुरीयनामास्ति ॥ २ ॥

एतस्मिन् गुणरत्नरोहणगिरिर्गाम्भीर्यपाथोनिधिस्तुङ्गत्वप्रकृतिक्षमाधरपतिः सौम्यत्वतारापतिः ।
सम्यग्ज्ञानविशुद्धसंयमतपःस्वाचारचर्यानिधिः, शान्तः श्रीजयसिंहसूरिरभवन्निःसंगचूडामणिः ॥ ३ ॥

रत्नाकरादिवैतस्माच्छिष्यरत्नं बभूव तत् ।
स वागीशोऽपि नो मन्ये यद्गुणग्रहणे प्रभुः ॥ ४ ॥

श्रीवीरदेवविबुधैः सन्मन्त्राद्यतिशयप्रचुरतोयैः ।
द्रुम इव यः संसिक्तः कस्तद्गुणकीर्तने विबुधः ॥ ५ ॥

तथा हि—आज्ञा यस्य नरेश्वरैरपि शिरस्यारोप्यते सादरं
यं दृष्ट्वापि मुदं व्रजन्ति परमां प्रायोऽतिदुष्टा अपि ।
यद्वक्त्राम्बुधिनिर्यदुज्ज्वलवचःपीयूषपानोद्यतै-
र्गीर्वाणैरिव दुग्धसिन्धुमथने तृप्तिर्न लेभे जनैः ॥ ६ ॥

कृत्वा येन तपः सुदुष्करतर विश्वं प्रबोध्य प्रभो-
स्तीर्थे सर्वविदः प्रभावितमिदं तैस्तैः स्वकीयैर्गुणैः ।
शुभ्रीकुर्वदशेषविश्वकुहरं भव्यैर्निबद्धस्पृहं
यस्याद्यास्वनिवारितं विचरति श्वेतांशुगौरं यशः ॥ ७ ॥

यमुनाप्रवाहविमलश्रीमन्मुनिचन्द्रसूरिसम्पर्कात् ।
अमरसरितेव सकलं पवित्रित येन भुवनतलम् ॥ ८ ॥
विस्फूर्जत्कलिकालदुस्तरतमःसंतानलुप्तस्थितिः
सूर्येणेव विवेकभूधरशिरस्यासाद्य येनोदयम् ।
सम्यग्ज्ञानकरैश्चिरन्तनमुनिक्षुण्णः समुद्योतितो
मार्गः सोऽभयदेवसूरिरभवत्तेभ्यः प्रसिद्धो भुवि ॥ ९ ॥

तच्छिष्यलवप्रायैरगीतार्थैरपि शिष्टजनतुष्ट्यै ।
श्रीहेमचन्द्रसूरिभिरियमनुरचिता शतकवृत्तिः ॥ १० ॥

આ પ્રશસ્તિનો ભાવાર્થ એ છે કે પ્રશ્નવાહન કુલના હર્ષપુરીય ગચ્છના આચાર્ય જયસિંહસૂરિ થયા. તેમના શિષ્ય મહાપ્રભાવક આચાર્ય અભયદેવસૂરિ થયા. અને તેમના શિષ્ય શ્રીહેમચંદ્રસૂરિએ આ વૃત્તિની રચના કરી છે.

આ બન્ધશતક પ્રકરણ અમદાવાદના વીરસમાજે શ્રી ચક્રેશ્વરસૂરિના ભાષ્ય અને આચાર્ય મલધારી હેમચંદ્રની વૃત્તિ સાથે પ્રસિદ્ધ કર્યું છે. તેમાં અંતે એક લઘુભાષ્ય પણ આપવામાં આવ્યું છે.

(૩) અનુયોગદ્વારવૃત્તિ—

અનુયોગદ્વારની પ્રથમ ટીકા ચૂર્ણિ પ્રાકૃતમાં હતી અને તે પણ સંક્ષિપ્ત. આચાર્ય હરિભદ્ર જેવા સમર્થ વિદ્વાને સંસ્કૃત ટીકાનું નિર્માણ કર્યું હતું, પણ તે મોટે ભાગે ચૂર્ણિના અનુવાદ જેવી અને સંક્ષિપ્ત હતી એટલે અતિ કઠિન મનાતા આ ગ્રન્થની સરલ અને વિસ્તૃત વ્યાખ્યાની આવશ્યકતા હતી આવશ્યકસૂત્રની હરિભદ્રકૃત વ્યાખ્યા ઉપર આચાર્ય મલધારીએ પ્રથમ ટિપ્પણ લખ્યું હતું. એ અનુભવે તેમને અનુયોગદ્વારની હરિભદ્રકૃત વ્યાખ્યાનું ટિપ્પણ નહિ પણ સ્વતંત્ર વ્યાખ્યા લખવા પ્રેર્યા હશે. સ્વતંત્ર વ્યાખ્યા લખવામાં પારતન્ત્ર્ય ઓછું એટલે છૂટથી જે વિષય આવશ્યક જણાય તેની ચર્ચા સ્વતંત્રપણે કરવાને અવકાશ મળે છે. એવો અવકાશ ટીકાનું ટિપ્પણ લખવામાં મળતો નથી. આચાર્યની આ કૃતિ ક્રમમાં બીજી છે, પણ તેમના લેખની પ્રૌઢતા અને ગહન વિષયને પણ અતિ સરળ કરીને મૂકવાની પદ્ધતિ કોઇપણ વાચકને તેમની વિદ્વત્તા વિશે આદરશીલ બનાવે છે. અનેક ઉદ્ધરણોથી આ ટીકા વ્યાપ્ત છે તે તેમના વિશાલ અધ્યયનનું દ્યોતન કરે છે, પણ માત્ર વિશાલ અધ્યયનથી આ ગ્રન્થની ટીકાનું સામર્થ્ય આવે એમ

માનવું ભૂલભરેલું છે. જૈન આગમમાં પ્રતિપાદિત તત્ત્વોના હાર્દને હૃદયગમ કર્યા વિના અને એ તત્ત્વોને સ્ફુટ કરીને મંદમતિ શિષ્યના હૃદયમા ઉતારવાની કળા અને શક્તિ વિના આ ગ્રન્થની ટીકા કરવા જતાં કઠિન વસ્તુને અતિકઠિન કરવા જેવું બને. આ ટીકાના અધ્યેતાને એ વસ્તુ જણાયા વિના નહિ રહે કે આચાર્ય આગમોના મર્મજ્ઞ હતા, એટલું જ નહિ, પણ એ મર્મને સુવ્યક્ત કરવાની શક્તિ પણ ધરાવતા હતા. જો કે અનુયોગદ્વારસૂત્ર એ આગમ સમજવાની ચાવી છે એ ખરું, પણ એ ચાવીના પ્રયોક્તા આચાર્ય મલધારી જેવા સમર્થ વિદ્વાને તેવી ટીકા ન લખી હોત તો એ ચાવી કાટ ખાઈ જાત અને અવસરે આગમનું તાળું ઉઘાડવામાં એ ચાવી નિષ્ફળ નીવડત.

આ ટીકાનું પરિમાણ ૫૯૦૦ શ્લોક જેટલું છે. અને તે દેવચંદ લાલભાઈ પુસ્તકોદ્ધારના ૩૭ મા ગ્રન્થરૂપે પ્રસિદ્ધ થઈ છે.

(૪) ઉપદેશમાલાસૂત્ર—

૫૦૫ પ્રાકૃત ગાથામાં લખાયેલા આ પ્રકરણનું બીજું નામ સંપાદકે **પુષ્પમાલા** આપ્યું છે, પણ સ્વયં ગ્રન્થકાર તેનું **કુસુમમાલા** એવુ ગૌણ નામ સૂચવે છે.

આ ગ્રન્થમાં દાન, શીલ (બ્રહ્મચર્ય), તપ અને ભાવ ધર્મનું સદૃષ્ટાંત વિવેચન કર્યું છે.

આવશ્યક, શતક અને અનુયોગનું વિવેચન શાસ્ત્રીય અભ્યાસીઓ માટે ઉપયોગી છે, પણ આ ઉપદેશમાલા સામાન્ય કોટિના જિજ્ઞાસુને ધર્મનું રહસ્ય સમજાવે છે. આવશ્યક હોય કે અનુયોગ પણ તે પ્રધાનભાવે સંયમીને ઉપયોગી ગ્રન્થો છે, જ્યારે આ ઉપદેશમાલા તો ધર્મના જિજ્ઞાસુને ઉત્તરોત્તર આધ્યાત્મિક વિકાસના માર્ગે આગળ કેમ વધવું તે શીખવે છે. ખરી રીતે આ ઉપદેશમાલાને આચારશાસ્ત્રની બાળપોથી કહેવી જોઈએ.

(૫) ઉપદેશમાલાવિવરણ—

ઉપદેશમાલાની આ ટીકા લખાઈ છે તો સંસ્કૃતમાં પણ તેનો મોટો ભાગ પ્રાકૃત ગદ્ય અને પદ્ય કથાઓએ રોક્યો છે. મૂળમાં આચાર્યે દૃષ્ટાંતની સૂચના કરી છે, ત્યારે વિવરણમાં તેના સંપૂર્ણ કથાનકોને કથાકારના ઢંગથી કહ્યાં છે. એટલે આ વિવરણનું પરિમાણ ઘણું મોટું થઈ ગયું છે અને તે ૧૩૮૬૮ શ્લોક જેટલું છે. જૈન કથાસાહિત્યના અભ્યાસી માટે આ ગ્રન્થ કથાકોષની ગરજ સારે તેવો છે.

આચાર્યે કથાનકો મોટે ભાગે ગ્રન્થાન્તરમાંથી ઉતારી લીધાં છે અને કેટલાંકને પોતાની ભાષામાં મૂક્યાં છે. એટલે મોટા ભાગની કથાઓને તો તેના પ્રાચીન રૂપમાં સાચવી રાખવાનું પ્રયોજન પણ આ ગ્રન્થથી સિદ્ધ થાય છે.

આચાર્ય સિદ્ધર્ષિની રૂપકકથા–ઉપમિતિભવપ્રપંચથી મલધારી હેમચંદ્ર બહુ જ પ્રભાવિત હતા એટલે તેમણે તેમાંથી આધ્યાત્મિક અર્થગર્ભિત કથાનકો પણ આમાં લીધાં છે અને તે બાબતનું ઋણ તેમણે પ્રારંભમાં જ સ્વીકારી લીધુ છે.

ઉપદેશમાલા તેના વિવરણ સાથે રતલામની શ્રી ઋષભદેવજી કેશરીમલજીની પેઢી તરફથી પ્રકાશિત થઈ છે.

(૬) જીવસમાસવિવરણ—

અથવા જીવસમાસ વૃત્તિ એ નામનો ટીકાગ્રન્થ આચાર્યે વિ૦ ૧૧૬૪ પહેલાં લખ્યો હશે

કારણ કે તેની તેમના હસ્તાક્ષરવાળી એક પ્રતિ વિ૰ ૧૧૬૪માં લખાયેલી ખંભાતના શાંતિનાથ ભંડારમાં વિદ્યમાન છે.[1] જીવસમાસના કર્તા કોણ છે એ જાણવામાં આવ્યું નથી, કોઈ પ્રાચીન આચાર્ય હોવા જોઈએ. આ પહેલાં શીલાંકાચાર્યે પણ જીવસમાસની ટીકા લખી હતી.[2] એ ઉપરથી તેમના સમયમાં પણ એ ગ્રન્થનું મહત્ત્વ સિદ્ધ થાય છે. આગમોદય સમિતિએ મૂળ સાથે આ વિવરણ છાપ્યું છે અને તેનો ગુજરાતી ભાવાર્થ માસ્તર ચંદુલાલ નાનચંદે પ્રકાશિત કર્યો છે.

જીવસમાસ એટલે જીવોનો ૧૪ ગુણસ્થાનોમાં સંગ્રહ. અનુયોગનાં સત્પદપ્રરૂપણા આદિ આઠ દ્વારો વડે જીવસમાસનો વિચાર આ ગ્રન્થમાં મુખ્યત્વે કરવામાં આવ્યો છે. પ્રસંગે અજીવ વિશે પણ કહેવામાં આવ્યું છે, છતાં ગ્રન્થ-રચનાનું મુખ્ય પ્રયોજન જીવોનાં ગુણસ્થાનકૃત ભેદોનો વિચાર કરવાનું હોવાથી આને જીવસમાસ એવું સાર્થક નામ પ્રાપ્ત થયું છે. આચાર્ય મલધારીએ પૂર્વાચાર્યકૃત ટીકાઓ હોવા છતાં તેમની પ્રકૃતિ પ્રમાણે નવી ટીકા લખી છે તેમાં તેમનો મુખ્ય ઉદ્દેશ સંપૂર્ણ વિષયને હસ્તામલકવત્ સ્પષ્ટ કરી દેવાનો છે. અને તેમાં તેઓ સંપૂર્ણ સફળ થયા છે તે વાચકને લાગ્યા વિના રહેતું નથી. આ વૃત્તિના બહાને આચાર્યે જીવતત્ત્વનું સર્વગ્રાહી વિવેચન કરી દીધું છે.

આ ગ્રન્થની મૂળ ગાથાઓ ૨૮૬ છે જ્યારે તેની વૃત્તિનું પરિમાણ ૬૬૨૭ શ્લોક જેટલું છે, એ બતાવે છે કે ટીકાકારે વિવેચનમાં કેટલો વિસ્તાર કર્યો છે.

(૭) ભવભાવનાસૂત્ર—

૫૩૧ પ્રાકૃત ગાથાઓમાં આ ગ્રન્થની રચના કરી છે. તેનું ગૌણ નામ મુક્તાફલમાલા અથવા રત્નમાલિકા કે રત્નાવલિ એવું પણ સૂચિત કર્યું છે. આ ગ્રન્થમાં બાર ભાવનામાંથી ભવભાવના અર્થાત્ સંસારભાવનાનું મુખ્યત્વે વર્ણન હોવાથી તેનું નામ "ભવભાવના" રાખ્યું છે. પ્રસંગસંગતિ ખાતર આચાર્યે બારે ભાવનાઓનું વર્ણન કર્યું છે, છતાં પણ ગ્રન્થનો મોટો ભાગ એટલે કે ૫૩૧ ગાથાઓમાંથી ૩૨૨ ગાથાઓ જેટલો ભાગ એ એક જ ભાવનાના વિવેચનમાં રોક્યો છે, તેથી આનું નામ "ભવભાવના" ઉચિત જ છે. આમાં જીવના ચારે ગતિના ભવો અને તેનાં દુઃખોનું વર્ણન તો છે જ, ઉપરાંત એક ભવમાં પણ બાલ્યાદિ જે વિવિધ અવસ્થાઓ છે તેનું પણ વિશેષરૂપે વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે.

(૮) ભવભાવના-વિવરણ—

પૂર્વોક્ત ગ્રન્થનું વિવરણ વૃત્તિના નામે સ્વયં આચાર્યે લખ્યું છે. આનું પરિમાણ ૧૨૯૫૦ શ્લોક જેટલું છે. આ વિવરણનો મોટો ભાગ નેમિનાથ અને ભુવનભાનુના ચરિત્રે રોક્યો છે. વિવરણ સંસ્કૃતમાં લખાયું છે છતાં ઉપદેશમાલાવિવરણની જેમ કથાઓનો મોટો ભાગ પ્રાકૃતમાં જ છે. સામાન્ય રીતે તેમણે આ ગ્રન્થમાં ઉપદેશમાલાના વિવરણમાં ઉદ્ધત કથાઓને સ્થાન આપ્યું નથી, એટલે એ બન્ને ગ્રન્થો કથાસાહિત્યની દૃષ્ટિએ એક બીજાની પૂર્તિ જેવા છે, અને વિષયની દૃષ્ટિએ પણ તેમને એક બીજાના પૂરક જ માનવા જોઈએ. એ બન્ને ગ્રન્થ મળીને જૈનધર્મનો આચારવિષયક સમસ્ત ઉપદેશ સદૃષ્ટાંત-સકથાનક રજૂ કરે છે એમ માનવું જોઈએ. ઉપદેશમાલાના વિવરણની જેમ આમાં પણ આધ્યાત્મિક રૂપકોની યોજના

---

૧. શ્રી દેસાઈ કૃત 'જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, પૃ૰ ૨૪૭

૨. જુઓ 'જિનરત્નકોષ'

કરવામાં આવી છે અને તેનો આધાર સિદ્ધર્ષિની ઉપમિતિભવપ્રપંચકથા છે એમ આચાર્યે સ્પષ્ટ કર્યું છે.

આ વૃત્તિનું નિર્માણ આચાર્યે વિક્રમ સં. ૧૧૭૭ના શ્રાવણની પાંચમે રવિવારે પૂર્ણ કર્યાનો ઉલ્લેખ ગ્રન્થાંતે કર્યો છે તે આ પ્રમાણે છેઃ—

" सप्तसप्ततिसंयुक्तैकादशवर्षशतैर्विक्रमाद्व्यतिक्रान्तैः ।
निष्पन्ना वृत्तिरियं श्रावणरविपञ्चमीदिवसे ॥ "

વિશેષાવશ્યકભાષ્યની વૃત્તિને અંતે તેનો રચનાકાલ જણાવ્યો છે તે વિ૦ ૧૧૭૫ છે અને આ ગ્રન્થનો રચનાકાળ વિ. ૧૧૭૭ નિર્દિષ્ટ છે, તેથી તેમણે ગ્રન્થરચનાનો જે ક્રમ જણાવ્યો છે અને તેમાં વિશેષાવશ્યકવૃત્તિને સૌથી અંતે જે મૂકી છે તેને બદલે આ ગ્રન્થને ક્રમમાં સૌથી અંતમાં સ્થાન મળવું જોઈએ. પણ તેમણે વિશેષાવશ્યકવૃત્તિને અંતિમ કૃતિ તરીકે ગણાવી છે તેનું ખરું કારણ જાણવાનું કોઈ સાધન નથી.

વિવરણ સાથે ભવભાવના ગ્રન્થ શ્રીઋષભદેવજી કેશરીમલજીની પેઢીએ રતલામથી પ્રસિદ્ધ કર્યો છે.

(૯) નન્દિટિપ્પણ—

આ ગ્રન્થની કોઈ પ્રતિ ક્યાંય નોધાઈ જણાતી નથી, તેથી તેની પ્રતિનો ઉલ્લેખ જિનરત્નકોષમાં પણ મળતો નથી. શ્રી. દેસાઈએ પણ આ ગ્રન્થની પ્રતિ વિશે કશું જ નથી લખ્યું. ઘણા ભાગે આ ટિપ્પણ પણ આવશ્યકની જેમ આચાર્ય હરિભદ્રની નન્દિટીકા ઉપર હોવું જોઈએ. નંદિસૂત્રમાં પાંચ જ્ઞાનોની વિવેચના છે, એટલે આ ટિપ્પણનો વિષય પણ એ જ સમજવો જોઈએ.

(૧૦) વિશેષાવશ્યકવિવરણ—

એ બીજું કોઈ નહિ પણ પ્રસ્તુત અનુવાદ જેના એક પ્રકરણને આધારે લખાયો છે તે છે. આવશ્યકસૂત્રના સામાયિક અધ્યયન પૂરતું ભાષ્ય આચાર્ય જિનભદ્રે રચ્યું એ ભાષ્યની સ્વોપજ્ઞ આદિ અનેક ટીકાઓ હતી, પણ આચાર્ય મલધારીની ટીકા રચાયા પછી એ બધી ટીકાઓ અંધારામાં રહી ગઈ. એ જ કારણે આની અનેક ભંડારોમાં પ્રતિ ઉપલબ્ધ છે. આ ટીકા વિશદ અને સરલ છે, તથા દાર્શનિક વિષયોને અતિ સ્ફુટ કરે છે એટલે બીજી ટીકાઓ કરતાં આ ટીકાનું મહત્ત્વ વધી ગયું છે. બીજી ટીકાઓ અતિ સંક્ષિપ્ત છે જ્યારે આ ટીકા સૌથી મોટી છે, તેથી આનું બૃહદ્વૃત્તિ એવું સાર્થક નામ પ્રસિદ્ધ થયું છે, પણ ગ્રન્થકારે તો તેને વૃત્તિ જ કહી છે.

વિક્રમ સંવત્ ૧૧૭૫ની કાર્તિક સુદિ પાંચમને રોજ આચાર્યે આ વૃત્તિને પૂર્ણ કરી છે. એનું પરિમાણ ૨૮૦૦૦ શ્લોક જેટલું છે.

યશોવિજય ગ્રન્થમાલામાં એ પ્રકાશિત થઈ છે અને તેનું ગુજરાતી ભાષાન્તર આગમોદય સમિતિએ બે ભાગમાં પ્રસિદ્ધ કર્યું છે.

આ વૃત્તિના લેખનકાર્યમાં જેમણે આચાર્ય મલધારીને સહાયતા કરી હતી તેમનાં નામોની નોંધ તેમણે ગ્રન્થાંતે આપી છે તે આ પ્રમાણે છે—

૧. અભયકુમારગણિ, ૨ ધનદેવગણિ, ૩ જિનભદ્રગણિ, ૪ લક્ષ્મણગણિ અને ૫ વિબુધચંદ્ર એટલા મુનિઓ, અને ૧ શ્રીમહાનન્દા અને ૨ શ્રીમહત્તરા વીરમતી ગણિની એ સાધ્વીઓ.

આ ગ્રન્થને અન્તે તેમણે તે જ પ્રશસ્તિ આપી છે જે બન્ધશતકવૃત્તિને અંતે આપી છે. માત્ર ઉપાન્ત્ય શ્લોકમાં શતકવૃત્તિને સ્થાને 'પ્રકૃતવૃત્તિ' એમ લખ્યું છે અને અંતિમ શ્લોક નવો ઉમેર્યો છે. જેમાં લેખનકાળ ૧૧૭૫ સં. આપવામાં આવ્યો છે.

૯. ગણધરોનો પરિચય

આગમોમાં ગણધરો વિશેની બહુ જ થોડી હકીકતો મળે છે. સમવાયાંગસૂત્રમાં ગણધરોનાં નામો અને આયુ વિશેની છૂટી છવાઈ હકીકતો ઉપલબ્ધ થાય છે.[1] કલ્પસૂત્રમાં ભગવાન મહાવીરનું જીવનચરિત્ર વર્ણિત છે, પણ તેમાંય ગણધરવાદની ગંધ સરખી નથી; કલ્પસૂત્રની ટીકાઓમાં જો કે ગણધરવાદનો પ્રસંગ વર્ણવવામાં આવ્યો છે કલ્પસૂત્રમાં સ્થવિરાવલી[2] પ્રસંગે કહ્યું છે કે ભગવાન મહાવીરને નવ ગણ અને અગિયાર ગણધરો હતા. તેના સ્પષ્ટીકરણમાં કલ્પસૂત્રમાં અગિયારે ગણધરોનાં નામો, ગોત્રો અને પ્રત્યેકના શિષ્યોની સંખ્યા નોંધવામાં આવી છે. વળી એ ગણધરોની યોગ્યતા વિશે જણાવવામાં આવ્યું છે કે બધા ગણધરો દ્વાદશાંગી અને ચતુર્દશ પૂર્વના ધારક હતા. વળી એમ પણ જણાવ્યું છે કે બધા ગણધરો રાજગૃહમાં મુક્ત થયા છે. તે બધામાંથી સ્થવિર ઇન્દ્રભૂતિ અને સુધર્મા સિવાયના નવ ગણધરો ભગવાન મહાવીરની હયાતીમાં નિર્વાણ પામ્યા હતા. અત્યારે જે શ્રમણસંઘ છે તે આર્ય સુધર્માની પરંપરામાં છે. શેષ ગણધરોનો પરિવાર વ્યુચ્છિન્ન છે.[3] સ્થવિર સુધર્માના શિષ્ય આર્ય જંબૂ થયા અને તેમના શિષ્ય આર્ય પ્રભવ—એમ આગળ સ્થવિરાવલીનું વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે[4] બધા ગણધરો વિશે આટલી સામાન્ય હકીકતો ઉક્ત આગમમાં વર્ણવાયેલી મળે છે.

કલ્પસૂત્રમાં પ્રધાન ગણધર ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમ વિશે જણાવ્યું છે કે જે રાત્રે ભગવાન મહાવીરનું નિર્વાણ થયું તે જ રાત્રે ભગવાનના અંતેવાસી જ્યેષ્ઠ ગૌતમ ઇન્દ્રભૂતિ અણગારનું જ્ઞાત વિશેનું (ભગવાન મહાવીર વિશેનું) પ્રીતિબંધન તૂટી ગયું અને તેઓ કેવલ જ્ઞાનને પામ્યા.[5] અને એક ઠેકાણે એમ પણ કહ્યું છે કે ભગવાન મહાવીરના ઇન્દ્રભૂતિ પ્રમુખ ૧૪૦૦૦ શ્રમણો હતા.[6] આ ઉપરથી જણાય છે કે બધા ગણધરોમાં ઇન્દ્રભૂતિ મુખ્ય હતા અને તેમનો ભગવાન પ્રત્યે અપાર પ્રેમ હતો. ભગવાનની હયાતીમાં તેમને કેવળજ્ઞાન થયું ન હતું. આ વસ્તુનું સમર્થન ભગવતીસૂત્રના[7] એક પ્રસંગથી પણ થાય છે.

ભગવાન મહાવીર અને ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમનો સંબંધ બહુ જ મીઠો હતો અને લાંબો પણ હતો તથા ગૌતમનો સ્નેહ ભગવાન વિશે અપાર હતો એ બાબતનો ઉલ્લેખ "ભગવતી"ના એક સંવાદમાં આવે છે. ગૌતમને ભગવાન કહે છે કે હે ગૌતમ! તું મારી સાથે ઘણા કાળથી સ્નેહથી બંધાયેલ છે. હે ગૌતમ! તેં ઘણા લાંબા કાળથી મારી પ્રશંસા કરી છે. હે ગૌતમ! તારો મારી સાથે ઘણા લાંબા કાળથી પરિચય છે. હે ગૌતમ! તેં ઘણા લાંબા

---

૧. સમવાયાંગ—૧૧, ૭૪, ૭૮, ૯૨ ઇત્યાદિ ૨. કલ્પસૂત્ર (કલ્પલતા) પૃ૦ ૨૧૫ ૩. કલ્પસૂત્ર (કલ્પલતા) પૃ૦ ૨૧૫ ૪. કલ્પસૂત્ર પૃ૦ ૨૧૭ ૫. કલ્પસૂત્ર (કલ્પલતા) સૂત્ર ૧૨૭ ૬ કલ્પસૂત્ર સૂત્ર ૧૩૪ ૭. ભગવતી ૧૪, ૭

કાળથી મારી સેવા કરી છે. હે ગૌતમ! તું ઘણા લાંબા કાળથી મને અનુસર્યો છે. હે ગૌતમ! તું ઘણા લાંબા કાળથી મારી સાથે અનુકૂળપણે વર્ત્યો છે. હે ગૌતમ! અનન્તર (તુરતના) દેવભવમાં અને તુરતના મનુષ્યભવમાં (એ પ્રમાણે તારી સાથે સંબંધ છે), વધારે શું! પણ મરણ પછી શરીરનો નાશ થયા બાદ અહીંથી ચ્યવી આપણે બન્ને સરખા, એકાર્થ (એકપ્રયોજનવાળા અથવા એક સિદ્ધિક્ષેત્રમાં રહેવાવાળા) વિશેષતા અને ભેદરહિત થઈશું.[1]

આ પ્રસંગ વિશે ટીકાકાર અભયદેવનો ખુલાસો છે કે પોતાના શિષ્યો કેવલજ્ઞાન પામ્યા છતાં ગૌતમને કેવળજ્ઞાન થયું નહિ તેથી તેઓ ખિન્ન હતા એટલે ભગવાને તેમને આ પ્રમાણે આશ્વાસન આપ્યું હતું.

ગણધરોના જે પ્રશ્નો મળે છે તે ઉપરથી એટલું તો જણાય છે કે તેમનો સ્વભાવ શંકા કરવાનો હતો. ગૌતમ ઇન્દ્રભૂતિ તો ભગવાનને ઝીણા ઝીણા પ્રશ્નો પૂછીને ત્રણે લોકની હકીકતો જાણવાને ઇન્તેજાર છે, તેથી તેમના મોટા ભાગના પ્રશ્નોની પાછળ જિજ્ઞાસાનું તત્ત્વ છે. પણ કેટલાક એવા પણ પ્રશ્નો છે જેમાં તેમની જિજ્ઞાસા ઉપરાંત પૂરી ખાતરી થયા વિના કશું જ ન માનવાની તેમના સ્વભાવની ખાસિયત પણ જણાઈ આવે છે. આના ઉદાહરણ તરીકે આનન્દ શ્રાવકના અવધિજ્ઞાનનો પ્રસંગ ટાંકી શકાય એવો છે.[2] આનન્દ શ્રાવકને અમુક મર્યાદામાં અવધિજ્ઞાન થયું હતું તે જાણ્યા પછી પણ તેમણે કહ્યું કે ગૃહસ્થને અવધિજ્ઞાન થાય તો છે, પણ એટલું બધું નહિ; માટે તું આલોચના કર અને પ્રાયશ્ચિત્ત સ્વીકાર. પણ આનન્દે તો ઊલટું તેમને જ કહ્યું કે આલોચના મારે નહિ પણ આપને જ કરવાની છે. ઇન્દ્રભૂતિ આ સાંભળીને શંકા, કાંક્ષા અને વિચિકિત્સામાં પડી ગયા અને ભગવાનને જઈને બધી હકીકત જણાવી. ભગવાને તેમને કહ્યું કે આનન્દે કહ્યું તે જ સાચું છે, તો તારે તેમની માફી માગવી જોઈએ. ગૌતમ સરલ સ્વભાવના તો હતા જ એટલે તેમણે જઈને આનંદની માફી માગી.[3] આમાં ગૌતમની નમ્રતા પણ સ્ફુટ થાય છે.

તે જ પ્રકારે કોઈપણ પરતીર્થિકની વાત સાંભળીને તે ઝટ ભગવાન પાસે આવે છે અને ખુલાસો મેળવે છે ત્યારે જ તેમને સંતોષ થાય છે.[4] કોઈ નવી વાત પ્રત્યક્ષ થઈ હોય તો તેનો પણ ખુલાસો તેઓ શીઘ્ર મેળવી લે છે. આના ઉદાહરણ તરીકે દેવાનંદાના સ્તનમાંથી દૂધની ધારા વહ્યા પછી ગૌતમનો એ વિશેનો પ્રશ્ન ટાંકી શકાય તેમ છે.[5]

આગમોમાં જેમ ગૌતમના ભ. મહાવીર સાથેના સંવાદોની નોંધ છે તેમ તેમના અન્ય સ્થવિરો સાથેના સંવાદોની પણ નોંધ મળી આવે છે. આના ઉદાહરણ તરીકે કેશી–ગૌતમ સંવાદને ટાંકી શકાય તેમાં ગૌતમ કેશી શ્રમણને ભ. મહાવીર અને પાર્શ્વના શાસનભેદનું રહસ્ય સમજાવે છે અને છેવટે તેમને ભ. મહાવીરના શાસનમાં દીક્ષિત કરે છે.[6]

'समयं गोयम मा पमायए' એ પ્રસિદ્ધ પદ્યાંશવાળું અધ્યયન અત્યંત પ્રસિદ્ધ છે. તે ગૌતમને બહાને સર્વજનસાધારણને ભગવાને આપેલ અપ્રમાદના ઉપદેશનો સુંદર નમૂનો છે.[7]

---

૧ ભગવતી અનુવાદ ૧૪. ૭, પૃ૦ ૬૫૪, ભા. ૩ ૨. ઉપાસકદશાંગ અ. ૧.

૩. ઉપાસકદશા અ૦ ૧ ૪. ભગવતી ૨. ૫; ઇત્યાદિ ૫. ભગવતી ૯ ૩૩ ગુજરાતી અનુવાદ ભાગ ૩ પૃ૦ ૧૬૪ ૬ ઉત્તરાધ્યયન અ ૨૩ ૭. ઉત્તરાધ્યયન અ. ૧૦

ગૌતમની સમયસૂચકતા સૂચવતા કેટલાક પ્રસંગો આગમમાં ઉલ્લિખિત છે. અન્યતીર્થિક સ્કંદકનું આગમન ભગવાન પાસેથી સાંભળીને ઇન્દ્રભૂતિ તેની સામે જાય છે અને ભગવાન પાસે તેના આગમનનું કારણ અને તેના મનની શંકાઓ કહી આપે છે. આથી સ્કંદક પરિવ્રાજક ભગવાન પ્રત્યે શ્રદ્ધાળુ બની જાય છે.[1]

ભગવાન મહાવીરના સંદેશવાહકનું કાર્ય બજાવતા પણ આપણે ઇન્દ્રભૂતિને આગમમાં જોઈએ છીએ. મહાશતકને મારણાન્તિક સંલેખના વખતે પ્રાયશ્ચિત્ત કરવાની ભગવાનની ભલામણ લઈને તેઓ જાય છે અને તેને જણાવે છે કે તેં તારી પત્ની રેવતીને સત્ય છતાં કટુ વચન જે કહ્યું છે તેનું પ્રાયશ્ચિત્ત લેવું જરૂરી છે.

ઇન્દ્રભૂતિનું ગુણવર્ણન ભગવતી અને અન્યત્ર પણ એક સરખું જ છે અને તે આ પ્રમાણે છે—

"તે કાલે તે સમયે શ્રમણ ભગવંત મહાવીરની પાસે (બહુ દૂર નહિ, બહુ નિકટ નહિ,) ઊર્ધ્વજાનુ-ઉભડક રહેલા, અધઃશિર-નીચે નમેલ મુખવાળા અને ધ્યાનરૂપ કોષ્ઠમાં પ્રવિષ્ટ તેમના જ્યેષ્ઠ શિષ્ય ઇન્દ્રભૂતિ નામના અણગાર-સાધુ સંયમ વડે અને તપ વડે આત્માને ભાવતા વિહરે છે-રહે છે. જેઓ ગૌતમ ગોત્રવાળા, સાત હાથ ઊંચા, સમચોરસ સંસ્થાનવાળા, વજ્રઋષભ નારાચ સંઘયણ ધરાવનાર, સોનાના કટકાની રેખા સમાન અને પદ્મકેસરે સમાન ધવલ વર્ણવાળા, ઉગ્રતપસ્વી, દીપ્તતપસ્વી, તપ્તતપસ્વી, મહાતપસ્વી, ઉદાર, ઘોર, ઘોર ગુણવાળા, ઘોર તપવાળા, ઘોર બ્રહ્મચર્યમાં રહેવાના સ્વભાવવાળા, શરીરના સંસ્કારોને ત્યજનાર, શરીરમાં રહેતી હોવાથી સંક્ષિપ્ત અને દૂરગામી હોવાથી વિપુલ એવી તેજોલેશ્યાવાળા, ચૌદપૂર્વના જ્ઞાતા, ચાર જ્ઞાનવાળા અને સર્વાક્ષરસંનિપાતી છે."[3]

વિદ્યમાન આગમો જોતાં જણાય છે કે તેમાંના કેટલાકનું નિર્માણ ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમના પ્રશ્નોને જ આભારી છે. આવા આગમોમાં ઉવવાઇ સૂત્ર, રાયપસેણઇય, જંબૂદ્વીપપ્રજ્ઞપ્તિ, સૂર્યપ્રજ્ઞપ્તિને મૂકી શકાય અને ભગવતીસૂત્રનો મોટો ભાગ ગૌતમ ઇન્દ્રભૂતિના પ્રશ્નોને આભારી છે એમ કહી શકાય. બાકીના આગમોમાં પણ ગૌતમના પ્રશ્નને આભારી હોય એવું છૂટું છવાયું મળે છે.

આગમોમાં ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમ પછી બીજા નંબરે કોઇ પણ ગણધર સંબંધી વિશેષ હકીકતો મળતી હોય તો તે આર્ય સુધર્મ વિશે છે; જો કે તેમના જીવનની ઘટનાઓનો કશો જ ઉલ્લેખ આગમોમાં નથી એ સ્વીકારવું જોઈએ. માત્ર જે મળે છે તે એટલું જ કે જંબૂના પ્રશ્નના ઉત્તરમાં તેમણે અમુક આગમનો અર્થ કહ્યો છે.

પ્રશ્નબહુલ આગમ માત્ર ભગવતીસૂત્ર જ છે, તેમાં પણ ગૌતમ ઇન્દ્રભૂતિએ પૂછેલ પ્રશ્નોનું જ બાહુલ્ય છે. અને એ મોટું આશ્ચર્ય છે કે સુધર્માની પરંપરાનો સંઘ વિદ્યમાન હોવા છતાં અને પ્રસ્તુત આગમોની વાચના પરંપરાએ સુધર્માથી પ્રાપ્ત થઈ છે એવી માન્યતા હોવા છતાં, તેમજ કેટલાક આગમોની તો સ્વયં સુધર્માએ જ જંબૂને પ્રથમ વાચના

---

1. ભગવતી શ. ૨ ઉ ૧ 2. ઉપાસકદશાંગ અ૦ ૮. 3. ભગવતી શતક ૧. (વિદ્યાપીઠ, પ્રથમ ભાગ, પૃ૦ ૩૩)

આપી છે એ બાબત તે તે આગમોથી જ સિદ્ધ હોવા[1] છતાં, સમસ્ત આગમોમાં સુધર્માએ ભગવાનને પૂછેલ એક પણ પ્રશ્નની નોંધ નથી. ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમ સિવાયના માત્ર અગ્નિભૂતિ,[2] વાયુભૂતિ[2] અને મંડિયપુત્તના[3] કેટલાક પ્રશ્નોની નોંધ ભગવતીસૂત્રમાં છે.

પણ તે સિવાયના ગણધરોનો કોઇ પણ પ્રશ્ન ભગવતીમાં કે અન્યત્ર મળતો નથી.

'सुयं मे आउस तेणं भगवया एवमक्खायं' એવા વાક્યથી જે આગમો શરૂ થાય છે તેની વ્યાખ્યામાં ટીકાકારોનો સ્પષ્ટ અભિપ્રાય છે કે તેમાં ભગવાન પાસેથી શ્રવણ કરનાર આર્ય સુધર્મા અભિપ્રેત છે અને તેઓ પોતાના શિષ્ય જંબૂને એ શ્રુતનો અર્થ તે તે આગમમાં બતાવે છે. ઉક્ત વાક્યથી શરૂ થતા આગમોમાં આચારાંગ, સ્થાનાંગ, સમવાયાંગ જેવા આગમો મૂકી શકાય. કેટલાક આગમો એવા છે કે જેના અર્થની પ્રરૂપણા જંબૂના પ્રશ્નોના આધારે સુધર્માએ કરી છે, પણ તે વિશેનું જ્ઞાન ભગવાન મહાવીર પાસેથી મેળવીને જ. એ આગમોમાં જ્ઞાતાધર્મકથા, અનુત્તરૌપપાતિક, વિપાક, નિરયાવલિકા જેવા આગમો મૂકી શકાય છે.

આર્યસુધર્માનું ગુણવર્ણન પણ ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમ જેવું જ છે. ભેદ માત્ર એટલો જ છે કે તેમને જ્યેષ્ઠ નથી કહ્યા.

ગણધરો વિશે આટલી હકીકતો મૂળ આગમોમાં મળે છે. તેમાં ધ્યાન આપવા જેવી એક વાત એ છે કે ગણધરવાદમાં પ્રત્યેક ગણધરના મનની જે શંકાઓ કલ્પવામાં આવી છે તે શંકાઓ તેમણે ભગવાન સામે પ્રથમ વ્યક્ત કરી હોય અથવા ભગવાને તેમની તે શંકાઓ કહી આપી હોય એમાંનું કશું જ ઉલ્લિખિત મળતું નથી કલ્પસૂત્રમાં એ વસ્તુની અપેક્ષા રાખી શકાય, પણ તેમાંય એ બાબતનો નિર્દેશ નથી. સર્વપ્રથમ ગણધરવાદનું મૂળ આવશ્યકનિર્યુક્તિની એક ગાથામાં જ મળે છે. એ ગાથામાં અગિયાર ગણધરોના સંશયોને ક્રમશઃ આ પ્રમાણે ગણવામાં આવ્યા છે.

"[1]जीवे [2]कम्मे [3]तज्जीव [4]भूय [5]तारिसय [6]बंधमोक्खे य ।
[7]देवा [8]णेरइय या [9]पुण्णे [10]परलोय [11]णेव्वाणे ॥

આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૫૯૬

૧. જીવ છે કે નહિ?
૨. કર્મ છે કે નહિ?
૩. શરીર એ જ જીવ છે કે અન્ય?
૪. ભૂતો છે કે નહિ?
૫. આ ભવમાં જીવ જેવો હોય, પરભવમાં પણ તેવો જ હોય કે નહિ?
૬. બંધ-મોક્ષ છે કે નહિ?
૭. દેવ છે કે નહિ?
૮. નારક છે કે નહિ?

---

૧. જ્ઞાતાધર્મકથાંગ, અનુત્તરૌપપાતિક, વિપાક અને નિરયાવલિકા સૂત્રોના પ્રારંભના વક્તવ્યથી એ સ્પષ્ટ છે કે તે તે સૂત્રોની પ્રથમ વાચના આર્ય સુધર્માએ જ જંબૂને આપી હતી.
૨. ભગવતી ૩, ૧. ૩. ભગવતી ૩, ૩.

૯. પુણ્ય-પાપ છે કે નહિ ?

૧૦. પરલોક છે કે નહિ ?

૧૧. નિર્વાણ છે કે નહિ ?

આ ઉપરાંત નિર્યુક્તિમાં ગણધરો વિશેની જે વ્યવસ્થિત હકીકત મળે છે તેને કોષ્ઠકના રૂપમાં ગોઠવીને આગળ મૂકવામાં આવી છે.[1] (પાછળ પૃ. ૬૪ ઉપર)

ભગવાનના ગણધરો અગિયાર હતા છતાં ગણ તો નવ જ હતા એમ કલ્પસૂત્રમાં[2] જણાવ્યું છે અને તેનું સ્પષ્ટીકરણ પણ ત્યાં જ કરવામાં આવ્યું છે વાચનાભેદથી ગણભેદ પડે છે. અર્થનો અભેદ છતાં શબ્દભેદને કારણે વાચનાભેદ ગણાય છે. ભગવાનના ઉપદેશને પ્રાપ્ત કરીને ગણધરોએ જે આગમો રચ્યા તેમાં શબ્દભેદને કારણે નવ વાચનાઓ હતી. એક જ પ્રકારની વાચના લેનાર સાધુસમુદાયને ગણ કહેવાય છે. એવા ગણો નવ જ હતા તેથી અગિયાર ગણધરો છતાં ગણ તો નવ જ થયા. અંતિમ ચાર ગણધરોમાંથી આર્ય અકંપિત અને આર્ય અચલભ્રાત[3]ના બન્નેના મળી ૬૦૦ શિષ્યોની એક જ વાચના હતી, તેથી તેમના બે ગણને બદલે એક જ ગણ ગણાય છે. તે જ પ્રમાણે આર્ય મેતાર્ય અને પ્રભાસના બન્નેના મળીને ૬૦૦ શિષ્યોની પણ એક જ વાચના હતી, તેથી તેમના પણ બે ગણને બદલે એક જ ગણ ગણાય છે. આથી અગિયાર ગણધરોના અગિયાર ગણોને બદલે નવ જ ગણ ગણાવવામાં આવ્યા છે.[4]

આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં ભગવાન સાથેના ઇન્દ્રભૂતિ આદિના પ્રથમ પરિચયનું વર્ણન છે. તેમાં જણાવ્યું છે કે જિનવરેન્દ્રનો[5] દેવકૃત મહિમા સાંભળીને અભિમાની ઇન્દ્રભૂતિ માત્સર્ય-સંપ્રયુક્ત થઈને ભગવાન પાસે આવ્યો. જાતિજરામરણથી રહિત એવા જિન ભગવાને સર્વજ્ઞ—સર્વદર્શી હોવાથી તેને નામ અને ગોત્રથી બોલાવ્યો અને કહ્યું કે વેદપદોનો તું યથાર્થ અર્થ નથી જાણતો તેથી તને જીવ છે કે નહિ એવો સંશય થાય છે. તેનો અર્થ તો આ પ્રમાણે છે. જ્યારે તેનો સંશય દૂર થયો ત્યારે તેણે પોતાના ૫૦૦ શિષ્યો સાથે દીક્ષા લીધી. તેને દીક્ષિત થયેલો સાંભળીને અગ્નિભૂતિ પણ માત્સર્યવશ થઈ એમ વિચારીને કે ભગવાન પાસે જઈને ઇન્દ્રભૂતિને પાછો તેડી લાવું,—તેમની પાસે આવે છે. તેને પણ ભગવાન તેના મનનો કર્મ વિશેનો સંશય કહી દે છે અને તે પણ પોતાના શિષ્યો સાથે દીક્ષિત થાય છે. બાકીના ગણધરો માત્સર્યથી નહિ પણ ભગવાનના મહત્ત્વને પારખીને તેમની પાસે ક્રમશઃ તેમની વંદના અને સેવા કરવાની દૃષ્ટિથી આવે છે અને તેઓ દીક્ષિત થાય છે. આટલી સામાન્ય હકીકત નિર્યુક્તિકારે દર્શાવી છે.

---

૧. આવું એક કોષ્ઠક કલ્પસૂત્રાર્થપ્રબોધિનીમાં આચાર્ય વિજયરાજેન્દ્રસૂરિએ આપ્યું છે, પૃ૦ ૨૫૫, આમાં કેટલીક બીજી હકીકતો ઉમેરીને મેં આ તૈયાર કર્યું છે. જુઓ આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૫૯૩—૬૫૯

૨. કલ્પસૂત્ર (કલ્પલતા) પૃ૦ ૨૧૫

૩. કલ્પસૂત્ર (કલ્પલતા) પૃ૦ ૨૧૫

૪. શ્રી. વિજયરાજેન્દ્રસૂરિએ સરતચૂકથી કલ્પસૂત્રાર્થપ્રબોધિનીમાં અકંપિત અને અચલભ્રાતા માટે લખ્યું છે કે તેમની બન્નેની માતા એક હતી અને પિતા જુદા હતા તેથી ગોત્રભેદ છે, તે વિધાન વસ્તુતઃ મંડિક—મૌર્યપુત્ર માટે હોવું જોઈએ. જુઓ આવ૦ નિ૦ હરિ૦ ટીકા ગા૦ ૬૪૮.

૫. આવ૦ નિ ગા૦ ૫૮૯—૬૪૧

સંખ્યા	નામ	પિતા	માતા	જાતિ	ગોત્ર	વેદ	જન્મ-નગર	જન્મ-નક્ષત્ર	ગૃહવાસ પર્યાય	છદ્મસ્થ પર્યાય	કેવલિ પર્યાય	સર્વાયુ	શિષ્ય	સંતતિ-પરંપરા	નિર્વાણ-સ્થળ	[illegible]	સંઘયણ	સંસ્થાન	નિર્વાણ સમય	જ્ઞાન	
૧	ઇન્દ્રભૂતિ	વસુભૂતિ	પૃથ્વી	બ્રાહ્મણ	ગૌતમ	યજુર્વેદી	મગધદેશ ગોબ્બર	જ્યેષ્ઠા	૫૦	૩૦	૧૨	૯૨	૫૦૦	×	રાજગૃહ	પાદપોપગમન	વજ્રઋષભ નારાચ	સમચતુરસ્ર	મહાવીર પછી	દ્વાદશાંગી ચૌદપૂર્વી	આ ત્રણ સહોદર ભાઈ હતા
૨	અગ્નિભૂતિ	,,	,,	,,	,,	,,	,,	કૃત્તિકા	૪૬	૧૨	૧૬	૭૪	૫૦૦	×	,,	,,	,,	,,	મ. પહેલાં	,,	
૩	વાયુભૂતિ	,,	,,	,,	,,	,,	,,	સ્વાતિ	૪૨	૧૦	૧૮	૭૦	૫૦૦	×	,,	,,	,,	,,	,,	,,	
૪	વ્યક્ત	ધનમિત્ર	વારુણી	,,	ભારદ્વાજ	,,	કોલ્લાગ સંનિવેશ	શ્રવણ	૫૦	૧૨	૧૮	૮૦	૫૦૦	×	,,	,,	,,	,,	,,	,,	
૫	સુધર્મા	ધમ્મિલ	ભદ્દિલા	,,	અગ્નિ-વૈશ્યાયન	,,	,,	ઉત્તરાફાલ્ગુની	૫૦	૪૨	૮	૧૦૦	૫૦૦	જંબુ આદિ	,,	,,	,,	,,	મ. પછી	,,	
૬	મંડિક(ત)	ધનદેવ	વિજયદેવા	,,	વાશિષ્ઠ	,,	મોરીય સંનિ૦	મઘા	૫૩	૧૪	૧૬	૮૩	૩૫૦	×	,,	,,	,,	,,	મ. પહેલાં	,,	આ બન્ને એકજ માતાના પણ ભિન્ન પિતાના પુત્રો હતા
૭	મૌર્યપુત્ર	મૌર્ય	,,	,,	કાશ્યપ	,,	,,	રોહિણી	૬૫	૧૪	૧૬	૯૫	૩૫૦	×	,,	,,	,,	,,	,,	,,	
૮	અકંપિત	દેવ	જયંતી	,,	ગૌતમ	,,	મિથિલા	ઉત્તરાષાઢા	૪૮	૯	૨૧	૭૮	૩૦૦	×	,,	,,	,,	,,	,,	,,	
૯	અચલભ્રાતા	વસુ	નંદા	,,	હરિત	,,	કોસલા	મૃગશિર	૪૬	૧૨	૧૪	૭૨	૩૦૦	×	,,	,,	,,	,,	,,	,,	
૧૦	મેતાર્ય	દત્ત	વરુણદેવા	,,	કૌણ્ડિન્ય	,,	વત્સભૂમિ—તુંગિય સંનિ૦	અશ્વિની	૩૬	૧૦	૧૬	૬૨	૩૦૦	×	,,	,,	,,	,,	,,	,,	
૧૧	પ્રભાસ	બલ	અતિભદ્રા	,,	,,	,,	રાજગૃહ	પુષ્ય	૧૬	૮	૧૬	૪૦	૩૦૦	×	,,	,,	,,	,,	,,	,,	

આટલી સામાન્ય હકીકતને આધારે કલ્પસૂત્રના અનેક ટીકાકારોએ એ પ્રસંગને આલંકારિક ભાષામાં અનેક રીતે વર્ણવ્યો છે. પણ ભાષાના અલંકારો બાદ કરતાં તેમાં વિશેષ નવી હકીકત મળતી નથી. વિશેષાવશ્યકભાષ્યકારે ગણધરોની શંકાની સૂચના પકડીને તેને વાદનું રૂપ આપ્યું છે. અને તેને અનુસરી આવશ્યક–નિર્યુક્તિના અને કલ્પસૂત્રના, ટીકાકારો પણ તે પ્રસંગે વાદની રચના કરે છે. એ આખો વાદ તો આ પ્રસ્તુત અનુવાદ ગ્રંથમાં આપવામાં આવ્યો જ છે તેથી તે વિશે અહીં વિશેષ વિવેચન અનાવશ્યક છે.

ગણધરોના જીવન વિશે જે કાંઈ નવી હકીકત પછીના ગ્રન્થોમાં મળે છે તેની નોંધ કરીને આ પ્રકરણ પુરું કરી લઈએ.

આચાર્ય હેમચંદ્રે ત્રિષષ્ટિશલાકાપુરુષચરિત્ર તત્કાળમાં પ્રસિદ્ધ કથાનુયોગનું દોહન કરીને લખ્યું છે એટલે તેમાં આવેલ હકીકતને આધારે જ અહીં લખવું ઉચિત છે. તેમાં પણ ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમ સિવાયના બીજા ગણધરો વિશે વિશેષ કશું જ મળતું નથી, એટલે ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમના જીવનની જે નોંધવા યોગ્ય બાબતો છે તેની જ નોંધ અહીં કરી છે.

ભગવાનને છદ્મસ્થાવસ્થામાં સુદંષ્ટ્ર નામના નાગકુમારે ઉપસર્ગ કર્યાં હતા, તે મરીને એક ખેડૂત થયો હતો. સુલભબોધિ જીવ જાણીને ભગવાને ગૌતમ ઇન્દ્રભૂતિને એ ખેડૂત પાસે ઉપદેશ દેવા મોકલ્યા. ગૌતમે ઉપદેશ આપીને તે ખેડૂતને દીક્ષા આપી. પછી તેને પોતાના ગુરુ ભગવાન મહાવીર પાસે તેમના અતિશયોનું વર્ણન કરીને લઈ જવા લાગ્યા. ભગવાન મહાવીરને જોતાં જ તે ખેડૂતને પૂર્વભવના વૈરના કારણે તેમના પ્રત્યે ઘૃણા થઈ અને 'જો આજ તમારા ગુરુ હોય તો મારે તમારું કામ નથી' એમ કહી ચાલતો થયો. આનું કારણ પૂછતાં ભગવાને તેના પૂર્વભવનો સંબંધ જણાવતાં કહ્યું કે 'મેં ત્રિપૃષ્ઠના ભવમાં જે સિંહને માર્યો હતો તેનો જીવ એ ખેડૂત થયેલો છે. તે વખતે ક્રોધથી બળતા તે સિંહને તેં મારા સારથિરૂપે આશ્વાસન આપ્યું હતું. તેથી તે સિંહ ત્યારથી તારા ઉપર સ્નેહવાળો અને મારા ઉપર દ્વેષવાળો થયો હતો.'—પર્વ ૧૦, સર્ગ ૯.

આ ઘટનાનું મૂળ શોધવું હોય તો ભગવતીસૂત્રમાં મળી આવે છે, જ્યાં ભગવાન સ્વયં ગૌતમને કહે છે કે આપણો સંબંધ કાંઈ નવો નથી, પણ પૂર્વજન્મથી ચાલ્યો આવે છે. સંભવ છે કે આ કે આવા કોઈ ઉદ્ગારને પકડી લઈને કથાકારોએ મહાવીર અને ગૌતમનો આ કથામાં જણાવેલ સંબંધ બેસાડ્યો હોય.

આ જ પ્રકારે અભયદેવાદિ ટીકાકારો ભગવતીના એ જ પ્રસંગને ગૌતમના આશ્વાસનરૂપ ગણે છે. તેના અનુસંધાનમાં પણ જે કથાની રચના કરવામાં આવી છે તે આ પ્રકારે છે. ગૌતમે પૃષ્ઠ-ચંપાના ગાગલી રાજાને તેનાં માતા પિતા સાથે દીક્ષા આપી હતી અને એ બધા ભગવાનને વંદના કરવા પૃષ્ઠચંપાથી ચંપા જઈ રહ્યાં હતાં. તે દરમ્યાન તેમને કેવલજ્ઞાન ઉત્પન્ન થયું; પણ તે બાબતની ખબર ગૌતમને હતી નહિ. એટલે તેઓ ભગવાનની પ્રદક્ષિણા કરી જ્યારે કેવલી પરિષદમાં બેસવા જવા લાગ્યા ત્યારે ગૌતમ કહેવા લાગ્યા કે 'પ્રભુને વંદણા તો કરો.' આ સાંભળી ભગવાને ગૌતમને કહ્યું કે 'તેં કેવલીની આશાતના કરી છે.' આ સાંભળી ગૌતમે પ્રાયશ્ચિત્ત કર્યું, પણ તેમને મનમાં ખેદ થયો કે મારા શિષ્યોને તો કેવલજ્ઞાન થઈ જાય છે તો શું મને કેવલજ્ઞાન નહિ થાય ![1]

---

1. ત્રિષષ્ટિ૰ પર્વ. ૧૦, સર્ગ ૯.

આવેા જ બીજો પ્રસંગ ત્યાં જ વર્ણવેલેા છે. ગૌતમ પેાતાના ઋદ્ધિબળે અષ્ટાપદારોહણ કરે છે અને વળતાં તાપસેાને દીક્ષા આપી ઋદ્ધિબળે અષ્ટાપદ ઉપર આરેાહણ કરાવીને તીર્થંકરેાનાં દર્શન કરાવીને ઋદ્ધિબળે પારણું કરાવે છે. એ બધા તાપસેાને પણ ગૌતમ પ્રત્યેની ભક્તિના અતિરેકથી તેના ગુણેાનું ચિંતન કરતા કરતા ભગવાનના મુખદર્શન માત્રથી કેવલજ્ઞાન ઉત્પન્ન થયું, અને ભગવાનના સમવસરણમાં ગાબલી જેમ જ બન્યું. આથી પણ વિશેષરૂપે ગૌતમને ખેદ થયેા કે પેાતાને કેવલજ્ઞાન કેમ થતું નથી! આ જ પ્રસંગે ભગવાને ગૌતમને આશ્વાસન આપ્યું કે ધૈર્ય રાખો; આપણે બન્ને સમાન થઈશું.

કથાકારનું અને લગભગ બધા આચાર્યોનું માનવું છે કે ગૌતમને ભગવાન પ્રત્યે જે દૃઢ રાગ હતેા તે જ તેના કેવલજ્ઞાનમાં બાધક હતેા. જે ક્ષણે તે દૂર થયેા તે જ ક્ષણે તેને કેવલજ્ઞાન થયું અને એ ક્ષણ તે ભગવાનના નિર્વાણ પછીની હતી. તે પ્રસંગનું વર્ણન કરતાં આચાર્ય હેમચંદ્ર કહે છે કે તે રાત્રે જ પેાતાનેા મેાક્ષ જાણીને પ્રભુએ વિચાર્યું કે ગૌતમના મારા પ્રત્યેના દૃઢ રાગને કારણે જ તેને કેવલજ્ઞાન થતું નથી, માટે એ રાગને છેદી નાખવાનેા ઉપાય કરવેા જોઈએ. આમ વિચારી તેમણે ગૌતમને નજીકના ગામમાં દેવશર્માને પ્રતિબેાધ આપવા મેાકલ્યા. તે પાછા આવે એટલામાં તેા ભગવાન નિર્વાણ પામી ગયા. એ સાંભળીને પ્રથમ તેા તેમને દુઃખ થયું કે છેલ્લી ઘડીએ પ્રભુએ શા માટે મને અળગેા કર્યો; પણ છેવટે તેમણે વિચાર્યું કે હું જ અત્યાર સુધી ભ્રાંતિમાં હતેા; નિર્મમ અને વીતરાગ પ્રભુમાં મેં રાગ અને મમતા રાખ્યાં; મારાં રાગ અને મમતા જ બાધક છે. આમ વિચારે ચડતાં તે કેવલજ્ઞાન પામ્યા.[1]

ખરી રીતે આ બધી કથાઓની ઉત્પત્તિ ભગવતીસૂત્રના ઉક્ત એક જ પ્રસંગને આધારે થઈ જણાય છે, કારણ કે તેમાં ખાસ કરીને કહેવામાં આવ્યું છે કે ગૌતમનેા ભગવાન પ્રત્યે દૃઢ રાગ હતેા, તેઓનેા સંબંધ પૂર્વજન્મમાં પણ હતેા, અને તેઓ બન્ને આગળ ઉપર પણ એક જ જેવા થવાના હતા.[2]

૧૦. વિષયપ્રવેશ

શૈલી

પ્રાચીન ઉપનિષદેામાં અગર ભગવદ્ગીતામાં જે પ્રકારની સંવાદાત્મક શૈલી જોવામાં આવે છે અથવા તેા જૈન આગમેા અને બૌદ્ધ ત્રિપિટકમાં જે વિવિધ સંવાદેાની રચના કરવામાં આવી છે તે પ્રકારના સંવાદની રચના કરીને આચાર્ય જિનભદ્રે 'ગણધરવાદ' નામના પ્રકરણની રચના કરી નથી, પણ તત્કાળમાં પ્રસિદ્ધ દાર્શનિક ગ્રન્થેામાં દર્શનના વિવિધ વિષયેાની ચર્ચા જે શૈલીએ કરવામાં આવતી હતી તે જ શૈલીનેા આશ્રય પ્રસ્તુત 'ગણધરવાદ'ની રચનામાં લીધેા છે. એ શૈલીની વિશેષતા એ છે કે ગ્રન્થકર્તા સ્વયં પેાતાના મંતવ્યને રજૂ તેા કરે છે, પણ સાથે જ પ્રતિસ્પર્ધીના મનમાં તેથી વિરુદ્ધ જે પ્રકારની દલીલો ઊઠવાનેા સંભવ હેાય તેનેા પણ પેાતે જ પ્રતિવાદીની વતી ઉલ્લેખ કરીને રદિયેા આપતા જાય છે. સંવાદશૈલીનેા આશ્રય લેવામાં આવે છે ત્યાં બન્ને વ્યક્તિઓ પેાતપેાતાનું મંતવ્ય સ્વયં રજૂ કરે છે. પણ આ શૈલીમાં એક જ વ્યક્તિ વક્તા

1. ત્રિષષ્ટિ૦ પર્વ ૧૦, સર્ગ ૧૩.
2. ભગવતીસૂત્ર ૧૪. ૭

હોય છે અને તે જ પોતાની અને વિરોધીની વાતને સ્વયં કહે છે. પ્રસ્તુતમાં આચાર્ય જિનભદ્રે ભગવાન મહાવીરને મુખ્ય વક્તા બનાવ્યા છે એટલે તેઓ જ ગણધરોના મનમાં જે જે દલીલો ઊઠી શકે તેનો ઉલ્લેખ કરે છે અને તેનો રદિયો આપતા જાય છે. અગિયારે ગણધરો સાથેના વાદમાં આ શૈલી જ અપનાવવામાં આવી છે.

આખા વાદની ભૂમિકા ભગવાન મહાવીર સર્વજ્ઞ હતા અને તેઓ સૌના સંશયોનું જ્ઞાન કરવા અને તે બધાનું નિવારણ કરવા સમર્થ હતા એ છે; એટલે ગણધરોના મોઢે પોતાની શંકાઓ કહેવરાવવાને બદલે સ્વયં ભ૦ મહાવીર ગણધરોના મનમાં રહેલી શંકાઓનો અનુવાદ કરીને તેને નિવારે તે વધારે સંગત બને, આથી ભગવદ્ગીતાના કૃષ્ણાર્જુનસંવાદની શૈલી અપનાવવાને બદલે પ્રતિવાદીના મનમાં રહેલી શંકાનો ઉલ્લેખ કરીને નિવારણ કરવાની શૈલી પ્રસ્તુતમાં વધારે અનુકૂળ છે. તેથી આચાર્યે સંવાદને બદલે એ જ શૈલીનું અનુસરણ કર્યું છે. એટલે જ પ્રત્યેક વાદના પ્રારંભમાં જ્યારે ઇન્દ્રભૂતિ વગેરે ભગવાનની સામે ઉપસ્થિત થાય છે ત્યારે તેઓ કાંઈ બોલવાનું શરૂ કરે તે પહેલાં જ ભગવાન મહાવીર તેમને નામ-ગોત્રથી બોલાવીને તેમના મનમાં રહેલી માત્ર શંકાનો જ નહિ, પણ તે શંકાની આધારભૂત દલીલોનો પણ ઉલ્લેખ કરી દે છે.[1]

અહીં એક વાત એ પણ ધ્યાનમાં રાખવા જેવી છે કે આચાર્ય જિનભદ્રે પ્રસ્તુત ગણધરવાદની રચના નિર્યુક્તિને આધારે કરી છે, એટલે નિર્યુક્તિની જે શૈલી હોય તેનું અનુસરણ કરવું એ પ્રાપ્ત હતું. અને નિર્યુક્તિની પ્રસ્તુત વાદની માંડણી જોતાં આચાર્ય જિનભદ્ર માટે સંવાદાત્મક શૈલીનો આશ્રય લઈ શકાય તેમ હતું જ નહિ, પણ ઉપર કહ્યું તેમ, ભગવાનની સર્વજ્ઞતાને આગળ કરીને પ્રત્યેક વાદની ચર્ચાનો પ્રારંભ કરવો અનિવાર્ય હતો. એટલે આચાર્ય જિનભદ્રે મૂળ ખોખું નિર્યુક્તિનું રાખીને પૂર્વોત્તર-પક્ષની દલીલો માત્ર પોતાના તરફથી ઉમેરીને વિવિધ વાદોની ચર્ચા કરવાનું ઉચિત માન્યું.

ભગવાનની સર્વજ્ઞતાને આધાર બનાવીને ચર્ચા કરી છે છતાં પણ આખી ચર્ચા શ્રદ્ધાપ્રધાન નહિ પણ તર્કપ્રધાન બની છે, એ વસ્તુ વિદ્વાનોના ધ્યાનમાં આવ્યા સિવાય રહેશે નહિ. જિજ્ઞાસુના મનમાં રહેલી શંકાનું સમાધાન તર્કને બળે કર્યા પછી જ કેટલેક ઠેકાણે પોતાની સર્વજ્ઞતાનો ઉલ્લેખ[2] કરીને ભગવાન મહાવીર તે તે વસ્તુને સ્વીકારવા આગ્રહ કરે છે. એથી તો એટલું જ સિદ્ધ થાય છે કે માત્ર આગમવાક્ય નહિ પણ તર્કશુદ્ધ આગમવાક્યને પ્રમાણ માનવું જોઈએ. એટલે આખી ચર્ચા આગમમૂલક હોવા છતાં એની શુદ્ધિ તર્કથી કરવામાં આવી હોવાથી એ ચર્ચા આગમિકને બદલે તાર્કિક જ બની ગઈ છે, અને આગમ ગૌણ બની ગયું છે. જેમ કૃષ્ણ સ્વયં ભગવાન હોવા છતાં અર્જુનને માત્ર શ્રદ્ધાથી નહિ, પણ તર્કપુરઃસર દલીલો કરીને યુદ્ધ કરવાની પ્રેરણા કરે છે, તે જ પ્રમાણે ભગવાન મહાવીરે દલીલો આપીને પોતાના મન્તવ્યને રજૂ કર્યું છે અને ગણધરોની શંકાઓનું નિવારણ કર્યું છે. તર્કપુરઃસર દલીલો ઉપરાંત જેમ ગીતામાં ભ. કૃષ્ણે પોતાના વિરાટ્રૂપનો પણ સાક્ષાત્કાર કરાવી આપવાનું ઉચિત માન્યું છે, તેમ ભગવાન મહાવીરે પણ અનેકવાર પોતાની સર્વજ્ઞતાનું કથન કર્યું છે. ભ. કૃષ્ણના વિરાટ્-રૂપનો સાક્ષાત્કાર અર્જુને કર્યો એમ ગીતાકાર કહે છે છતાં પણ આધુનિક વિદ્વાનો જેમ

1. જુઓ ગા૦ ૧૫૪૯—૧૫૫૩; ૧૬૦૯ ઇત્યાદિ; ૧૬૪૮ ઇત્યાદિ. ૨. ગા૦ ૧૫૬૩, ૧૫૭૭ઇત્યાદિ.

એ બાબતને માત્ર શ્રદ્ધાપ્રધાન માને છે તે જ રીતે પોતાની સભામાં ઉપસ્થિત દેવોનો ભ. મહાવીરે કરાવેલો સાક્ષાત્કાર[1] અને તેના જેવી બીજી કેટલીક હકીકતોને શ્રદ્ધાપ્રધાન એટલે શ્રદ્ધાગમ્ય અથવા પ્રત્યક્ષ પ્રતીતિથી પર જ માનવી રહી.

આચાર્ય જિનભદ્ર અને ટીકાકાર આચાર્ય હેમચંદ્રની સમક્ષ જે દાર્શનિક ગ્રન્થો હતા એ બધાની શૈલીની અસર એ બન્ને લેખકો ઉપર પડી છે શંકા ઉપસ્થિત કરવામાં બન્ને પક્ષની સબળતા બતાવવી આવશ્યક છે. અન્યથા શંકાનું ઉત્થાન જ સંભવે નહિ પ્રાચીન દાર્શનિક સૂત્ર-ભાષ્ય ગ્રન્થોમાં બે વિરોધી પક્ષોની સમબલતાનો ઉલ્લેખ કરીને શંકા ઉપસ્થિત કરવાનો પ્રઘાત (રિવાજ) હતો.[2] એમાંથી જ પ્રેરણા લઈને પ્રસ્તુતમાં પણ ગણધરોની શંકાઓને તે જ પ્રકારે ઉપસ્થિત કરવામાં આવી છે અને પછી જેમ સૂત્રમાં સમાધાન કરવામાં આવતું તેમ અહીં પણ આચાર્ય જિનભદ્ર ભ. મહાવીર દ્વારા શંકાનું સમાધાન કરાવે છે.

મૂળ ભાષ્ય અને ટીકાની શૈલી આવી છતાં પ્રસ્તુત ગુજરાતી ભાષાન્તરમાં એ શૈલીનું રૂપાંતર સંવાદાત્મક શૈલીમાં કરી દેવામાં આવ્યું છે એ વિશે આગળ કહેવાઈ જ ગયું છે.

શંકાનો આધાર

એ તો પ્રથમ કહેવાઈ ગયું છે કે, ભગવાન મહાવીરના પ્રથમ પરિચય વખતે પ્રત્યેક ગણધરના મનમાં જીવાદિ વિશે સંશય હતો એવું સર્વપ્રથમ કથન આપણને આવશ્યક નિર્યુક્તિમાં જ મળે છે. આગમમાં એ બાબતમાં કશું જ મળતું નથી. આચાર્ય ભદ્રબાહુએ ગણધરોના મનની શંકાઓ ઉપજાવી કાઢી છે, અથવા તેમને પણ એ બાબત પરંપરાથી પ્રાપ્ત થઈ છે, આ બાબતમાં એકતર નિર્ણય કરવાનું આપણી પાસે કાંઈ સાધન નથી. આચાર્ય ભદ્રબાહુ આવશ્યક નિર્યુક્તિના પ્રારંભમાં એ વસ્તુનો સ્વીકાર કરે છે કે તેઓ સામાયિકની નિર્યુક્તિ આચાર્યપરંપરાથી[3] જે પ્રકારે પ્રાપ્ત થઈ છે તે પ્રમાણે કરશે, પરંતુ એનો અર્થ એમ તો નથી કે આમાં જે કાંઈ લખવામાં આવ્યું છે તે બધું જ અક્ષરશઃ ગુરુપરંપરાથી પ્રાપ્ત થયેલું છે. પ્રસ્તુત ગણધરોની શંકાઓ વિશે મોટું બાધક પ્રમાણ તો એ છે કે ચતુર્દશપૂર્વધર ભદ્રબાહુકૃત મનાતા કલ્પસૂત્રમાં એ બાબતનો ઈશારો સુધ્ધાં નથી. એટલે એ બાબત વિશે જે સંભાવના દીસે છે તેનો નિર્દેશ આવશ્યક છે. ઘણો જ સંભવ છે કે આગમના ગંભીર અભ્યાસને પરિણામે તત્કાલ ચર્ચાતા દાર્શનિક મુદ્દાઓને તેમણે ગણધરોની શંકાને બહાને સાંકળી લીધા હોય સામાન્ય રીતે દાર્શનિક ચર્ચા બ્રાહ્મણોમાં થતી, અને બ્રાહ્મણોનાં મુખ્ય શાસ્ત્રો વેદ હતાં, તેથી આચાર્ય ભદ્રબાહુએ એ શંકાના સંબંધને પણ વેદનાં વાક્યો સાથે સાંકળવામાં કૌશલ જ દાખવ્યું છે એમ કહીએ તો તેમાં ઔચિત્યભંગ નથી જ થતો.

આચાર્ય ભદ્રબાહુ પછીના દિગંબર ગ્રન્થોમાં પણ ક્યાંક ક્યાંક ગણધરોની જીવાદિ વિશેની શંકાનો ઉલ્લેખ મળે છે તેથી પણ એમ કહી શકાય છે કે આચાર્ય ભદ્રબાહુના સમયમાં અને ત્યાર પછી પણ આ માન્યતાએ ઊંડાં મૂળ નાખી દીધાં હતાં[4].

---

૧. ગા૦ ૧૮૯૯ ૨. ન્યાયસૂત્ર અને ભાષ્ય-૧.૨.૪૦; ૨.૨.૫૮; ૩.૧.૧૯; ૩.૧.૩૩; ૩.૧.૧૩; ૩.૧.૧. બ્રહ્મ૦ શાંકરભાષ્ય, ૧.૧.૨૮ આદિ ૩. આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૮૭ ૪. મહાપુરાણ (પુષ્પદંત) ૪૭,૧; ત્રિલોકપ્રજ્ઞપ્તિ ૧,૭૪-૭૯.

એ ગમે તે હોય પણ એક વાત તો નક્કી જ છે કે ગણધરોના મનની શંકા વેદનાં પરસ્પર વિરોધી અર્થવાળાં વાક્યોને આધારે જ બતાવવામાં આવી છે અને તેનું સમાધાન પણ ભગવાન મહાવીર પ્રથમ તર્ક દ્વારા અને પછી વેદવાક્યનો જ યથાર્થ અર્થ કરીને આપે છે, આ વસ્તુ સૂચક છે. એમાં આપણે એક તો જૈનધર્મની જે સર્વસમન્વયની ભાવના છે તેનાં દર્શન કરી શકીએ છીએ. સામાન્ય રીતે દાર્શનિકોની બાબતમાં એવું જોવામાં આવે છે કે તેઓ પોતાની માન્યતાની વાત કરવી હોય ત્યારે પ્રતિપક્ષીના મતનું ખંડન કરવા તરફ જ દૃષ્ટિ રાખે છે અને પોતાની સામે પોતાની પરંપરાનાં જ પ્રમાણો ઉપસ્થિત રાખે છે. આમ હોવાથી ચર્ચાને અંતે બન્ને ત્યાંના ત્યાં રહે છે, કારણ કે બન્નેમાં પોતાના મતનો કદાગ્રહ હોય છે. મોટે ભાગે ભારતીય બધાં દર્શનો વિશે પરસ્પર આમ જ બન્યું છે. પણ અહીં તેથી ઊલટો માર્ગ લીધો છે. આમાં તો બન્ને પક્ષોએ વેદનો જ આધાર લીધો છે અને કથા પણ વીતરાગકથા છે. પ્રતિપક્ષી ઉપર વિજય મેળવવાની ભાવનાને બદલે પ્રતિપક્ષીને સાચી સમજ આપવાની ભાવના જ મુખ્ય કામ કરે છે. એટલે ભગવાન મહાવીર વેદવાક્યનો જ યથાર્થ અર્થ બતાવે છે અને તેના સમર્થનમાં પણ બીજાં વેદવાક્યો જ ઉપસ્થિત કરે છે આ યોજનામાં પ્રતિપક્ષી પોતાની વેદભક્તિને કારણે પણ ઝટ ભગવાનની વાત માની લે તેવી વ્યવહારકુશળતા દાખવવામાં આવી છે, અને તેમાં ભગવાનને પૂર્ણ સફળતા પણ મળી છે. આમાંથી એક બીજી વાત પણ સિદ્ધ થાય છે કે કોઈપણ શાસ્ત્રનો સર્વથા તિરસ્કાર કરવાને બદલે તે શાસ્ત્રનો યુક્તિયુક્ત અર્થ તારવીને તેનો ઉપયોગ કરવાની ભાવનાને વેગ આપવાનું આચાર્યનું એ વલણ જૈનદૃષ્ટિને અનુસરતું જ છે. નન્દીસૂત્રમાં કહ્યું છે કે મહાભારત જેવાં શાસ્ત્રો એકાંત મિથ્યા કે એકાંત સમ્યક્ નથી, પણ જે મનુષ્ય તેને વાંચે છે તેની દૃષ્ટિ અનુસાર તે પરિણમે છે. અર્થાત્ જે વાચક સમ્યગ્દૃષ્ટિ હોય તે સ્વયં એ શાસ્ત્ર વાંચીને નિર્વાણમાર્ગમાં તેનો ઉપયોગ કરતો હોવાથી એને માટે એ શાસ્ત્ર સમ્યક્ છે, પણ જે મિથ્યાદૃષ્ટિવાળો વાચક એ શાસ્ત્રને વાંચે છે તે પોતાની દૃષ્ટિને કારણે તેનો સંસારવૃદ્ધિમાં ઉપયોગ કરતો હોઈ તેને માટે એ શાસ્ત્રો મિથ્યા છે.[1]

નિર્યુક્તિકારે તો વેદવાક્યોમાં શંકાનું કારણ કલ્પ્યું છે, પણ આચાર્ય જિનભદ્ર અને ટીકાકારોએ જે વાક્યોને આધારે શંકા હોવાનું જણાવ્યું છે તે પ્રાયઃ ઉપનિષદોનાં જ છે. ભગવાન મહાવીરના કાળમાં ઉપનિષદોનું નિર્માણ થઈ ગયું હતું. એટલે એ શંકાસ્થાનો—શંકાના વિષયો ઉપનિષદોમાં ચર્ચાયા છે કે નહિ તે વિશે કહેવામાં આવશે. ઉપનિષદો એ વેદનાં પરિશિષ્ટો જેવાં હોઈ તેને વેદનું નામ આપવું અનુચિત નથી જ.

શંકાસ્થાનો

ગણધરોના મનમાં જે વિષયોની શંકાઓ હતી તે ક્રમે આ પ્રમાણે છે :

૧ જીવનું અસ્તિત્વ
૨ કર્મનું અસ્તિત્વ
૩ તજ્જીવ-તચ્છરીર—અર્થાત્ જીવ અને શરીર એક જ છે.
૪ ભૂતોનું અસ્તિત્વ

---

૧. નન્દીસૂત્ર ૪૦,૪૧; જુઓ 'જૈનાગમ' પત્રિકા., પૃ.૩.

५ આ ભવ પરભવનું સાદૃશ્ય
૬ બંધ-મોક્ષનું અસ્તિત્વ
૭ દેવોનું અસ્તિત્વ
૮ નારકોનું અસ્તિત્વ
૯ પુણ્ય-પાપનું અસ્તિત્વ
૧૦ પરલોકનું અસ્તિત્વ
૧૧ નિર્વાણનું અસ્તિત્વ

આ અગિયારે શંકાસ્થાનોને આપણે ગૌણ-મુખ્ય ભાવે વહેંચી નાખીએ તો તેમાં ૧-ભૂતોનું અસ્તિત્વ, ૨-જીવનું અસ્તિત્વ, ૩-કર્મનું અસ્તિત્વ, ૪-બંધનું અસ્તિત્વ, ૫-નિર્વાણનું અસ્તિત્વ, અને ૬-પરલોકનું અસ્તિત્વ-એ છ શંકાસ્થાનો મુખ્ય છે, અને બાકીનાં બધાંએ છનાં જ અવાન્તર શંકાસ્થાનો છે.

ઉક્ત છ શંકાસ્થાનોનો પણ સંક્ષેપ કરવો હોય તો જીવ, ભૂત અને કર્મ એ ત્રણમાં કરી શકાય છે, અને તેનો પણ સંક્ષેપ જીવ અને કર્મમાં કરી શકાય છે કારણ કર્મ એ ભૌતિક પણ છે. તાત્પર્ય એ છે કે જીવ અને કર્મના સંબંધને લીધે જ બંધ-વિશ્વ-પ્રપંચ છે અને તેમના વિયોગને લીધે જ જીવનો મોક્ષ છે. બંધની તરતમતાને આધારે દેવ-નારકની કલ્પના છે, પરલોકની કલ્પના છે, પુણ્યપાપની કલ્પના છે; અને આ ભવનું પરભવ સાથે સાદૃશ્ય છે કે નહિ એ શંકાનો આધાર પણ જીવ-કર્મનો સંબંધ જ છે. સંક્ષેપમાં સંસાર અને મોક્ષની કલ્પના પણ જીવ અને કર્મની કલ્પના ઉપર જ આધાર રાખે છે. એટલે મુખ્ય પ્રશ્ન જીવ અને કર્મનું અસ્તિત્વ છે કે નહિ એ જ છે. એ મુખ્ય પ્રશ્ન સાથે પરલોકવિચાર સંકળાયેલો છે, એટલે આ વિષયપ્રવેશમાં આત્મા કર્મ અને પરલોક એ ત્રણ મુદ્દાઓની આસપાસ બધી ચર્ચાને ગોઠવીને આગળ ઐતિહાસિક અને તુલનાત્મક દૃષ્ટિએ વિચારણા કરવામાં આવી છે.

(અ) આત્મવિચારણા

અસ્તિત્વ

પ્રથમ ગણધર ઇન્દ્રભૂતિએ જીવના અસ્તિત્વ વિશે શંકા ઉઠાવી છે અને ત્રીજા ગણધર વાયુભૂતિએ 'જીવ શરીરથી ભિન્ન છે કે નહિ' એ વિશે શંકા કરી છે, એટલે સહજ પ્રશ્ન થાય છે કે આ બે શંકાઓમાં શો ભેદ છે? આનો ઉત્તર એ બન્ને સાથેના વાદમાંથી મળી રહે છે. કોઈપણ વસ્તુ વિશે વિચાર કરવામાં આવે ત્યારે તેના અસ્તિત્વનો પ્રશ્ન સૌથી પ્રથમ વિચારણીય બને છે અને પછી જ તેના સ્વરૂપનો પ્રશ્ન ઊઠે છે. તદનુસાર પ્રસ્તુતમાં પણ પ્રથમ ગણધર ઇન્દ્રભૂતિની ચર્ચામાં મુખ્યરૂપે જીવનું અસ્તિત્વ છે કે નહિ એ ચર્ચવામાં આવ્યું છે. ઇન્દ્રભૂતિનું કહેવું હતુ કે જીવ કોઈ પણ પ્રમાણથી સિદ્ધ થઈ શકતો નથી, પણ ભગવાન મહાવીરે જીવની પ્રમાણથી સિદ્ધિ થઈ શકે છે એ બતાવ્યું અને એ પ્રકારે જીવનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થયું. પણ જીવનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થયા છતાં એ પ્રશ્ન તો રહે જ છે કે જીવનું સ્વરૂપ કેવુ માનવું? શરીરને જ જીવ કેમ ન માનવો? આ ચર્ચા ત્રીજા ગણધર વાયુભૂતિએ ઉઠાવી છે. તાત્પર્ય એ છે કે પ્રથમ અને તૃતીય ગણધરોની ચર્ચા જીવના અસ્તિત્વ અને

તેના સ્વરૂપની આસપાસ થઈ છે. પ્રથમ આપણે જીવના અસ્તિત્વ વિશેની ભારતીય દર્શનોની વિચારણા વિશે વિચાર કરી લઈએ.

બ્રાહ્મણોના અને શ્રમણોના વધતા જતા આધ્યાત્મિક વલણને લઈને જે લોકો આત્મવાદના વિરોધીઓ હતા તેમનું સાહિત્ય સુરક્ષિત રહ્યું નથી બ્રાહ્મણોએ અનાત્મવાદીઓ વિશે જે કાંઈ કહ્યું છે તે કેવળ પ્રાસંગિક છે અને તેને જ આધારે વેદકાળથી માંડીને ઉપનિષત્કાળ સુધીની તેમની માન્યતાઓ વિશે કલ્પના કરવી રહી અને તેથી આગળ જઈ જૈનોના આગમ અને બૌદ્ધોના ત્રિપિટકના આધારે ભગવાન મહાવીર અને બુદ્ધના કાળ સુધી અનાત્મવાદીઓની શી માન્યતાઓ હતી તે જાણવા મળે છે. દાર્શનિક સૂત્રો જ્યારે રચાયાં ત્યારે અનાત્મવાદીઓએ પોતાની માન્યતાનું નિરૂપણ બૃહસ્પતિસૂત્રમાં કર્યું, એમ દાર્શનિક ટીકાગ્રન્થોને આધારે કહી શકાય છે પણ તે મૂળ સૂત્રગ્રન્થ દુર્ભાગ્યે ઉપલબ્ધ નથી. આવી સ્થિતિ હોવાથી અનાત્મવાદીઓ વિશેની સામગ્રીનો આધાર મુખ્યરૂપે વિરોધી ગ્રન્થો જ હોઈ તેનો ઉપયોગ સાવધાનીથી કરવો જોઈએ, કારણ કે વિરોધીઓએ કરેલાં વર્ણનોમાં થોડીઘણી એકદેશીયતા હોવાનો સંભવ રહે છે.

પ્રથમ ગણધર ઇન્દ્રભૂતિ સાથેના વિવાદમાં મુખ્ય પ્રશ્ન છે જીવના અસ્તિત્વનો. ગણધર ઇન્દ્રભૂતિ દ્વારા વ્યક્ત થતું દૃષ્ટિબિન્દુ ભારતીય દર્શનોમાં ચાર્વાક અથવા તો ભૌતિક દર્શનને નામે ઓળખાય છે. અનાત્મવાદી ચાર્વાકો 'આત્માનો સર્વથા અભાવ છે' એમ કહેતા નથી, પણ તેમના મતનું તાત્પર્ય એવું છે કે જગતના મૂળમાં જે એક કે અનેક તત્ત્વો છે તેમાં આત્મા જેવું સ્વતંત્ર તત્ત્વ નથી. અર્થાત્ તેમને મતે આત્મા એ મૌલિક તત્ત્વ નથી. આ જ વસ્તુને ધ્યાનમાં રાખીને ન્યાયવાર્તિકકાર ઉદ્દ્યોતકરે કહ્યું છે કે સામાન્ય રીતે આત્માના અસ્તિત્વ વિશે દાર્શનિકોમાં વિપ્રતિપત્તિ-વિવાદ છે જ નહિ, પણ વિવાદ જો હોય તો તેના વિશેષ સ્વરૂપમાં છે. એટલે કે કોઈ શરીરને જ આત્મા માને છે, કોઈ બુદ્ધિને જ આત્મા માને છે, કોઈ ઇન્દ્રિયો કે મનને આત્મા માને છે અને કોઈ સંઘાતને આત્મા માને છે, અને કોઈ એ બધાથી ભિન્ન સ્વતંત્ર આત્માનું અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે.[1]

મનુષ્યમાં જ્યાંસુધી વિચારોનો વિકાસ ન થતો હોય ત્યાં સુધી તે બાહ્યદૃષ્ટિ રહે છે અને જ્યાં સુધી તે બાહ્યદૃષ્ટિ રહે છે ત્યાંસુધી બાહ્ય ઇન્દ્રિયો વડે ગ્રાહ્ય એવાં તત્ત્વોને જ મૌલિક માનવા પ્રેરાય છે. એ જ કારણ છે કે ઉપનિષદોમાં એવા ઘણા ચિંતકો મળે છે, જેમને મતે જલ[2] વાયુ[3] જેવાં ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય ભૂતો વિશ્વના મૂળમાં મનાયાં છે. આત્મા જેવી વસ્તુને તેમણે મૂળ તત્ત્વમાં સ્થાન આપ્યું નથી, પણ એ ભૌતિક મૂળ તત્ત્વોમાંથી જ આત્મા કે ચૈતન્ય જેવી વસ્તુની સૃષ્ટિ સ્વીકારી છે. બાહ્ય દૃષ્ટિ છોડીને મનુષ્યે જ્યારે વિચારક્ષેત્રમાં પ્રવેશ કર્યો ત્યારે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય તત્ત્વોને મૌલિક તત્ત્વરૂપે ન માનતાં અસત્,[4] સત્,[5] કે આકાશ[6] જેવાં બુદ્ધિગ્રાહ્ય, છતાં બાહ્ય તત્ત્વોને મૌલિક તત્ત્વરૂપે સ્વીકાર્યાં હોય એવો સંભવ છે અને તેવાં અતીન્દ્રિય તત્ત્વોમાંથી જ આત્માની ઉપપત્તિ કરી હોય એમ સંભવે છે.

---

૧. ન્યાયવાર્તિક પૃ૦ ૩૩૬   ૨ બૃહદારણ્યક ૫.૫.૧   ૩. છાન્દોગ્ય ૪.૩.   ૪. છાન્દોગ્ય ૩.૧૯.૧; તૈત્તિરીય ૨૭   ૫. છાન્દોગ્ય ૬.૨   ૬. છાન્દોગ્ય ૧.૯.૧; ૭.૧૨.

વિચારકની દૃષ્ટિ બાહ્યતત્ત્વોમાંથી હટીને જ્યારે આત્માભિમુખ બની, અર્થાત્ તે જ્યારે વિશ્વનું મૂળ બહાર નહિ પણ પોતાની અંદર શોધવા લાગ્યો ત્યારે પ્રાણતત્ત્વને મૌલિક માનવા લાગ્યો.[1] આ પ્રાણતત્ત્વના વિચારમાંથી જ તે બ્રહ્મ અથવા આત્માદ્વૈત સુધી પહોંચી ગયો.

આત્મવિચારણાની ઉત્ક્રાન્તિનો ઇતિહાસ ઉક્ત પ્રકારે હોવાનું સમર્થન આત્મા માટે જે વિવિધ નામો મળે છે તેથી પણ થાય છે. આચારાંગ સૂત્રમાં જીવ માટે ભૂત, સત્ત્વ, પ્રાણ જેવા શબ્દોનો જે પ્રયોગ મળે છે તે આત્મવિચારણાની ઉત્ક્રાંતિની સૂચના આપી જાય છે.

આ ઉત્ક્રાન્તિએ કેટલો કાળ લીધો હશે એ જાણવાનું આપણી પાસે સાધન નથી, કારણ કે ઉપનિષદોમાં જે વિવિધ મતો છે તે તે જ કાળે ઉત્થિત થયા હશે એમ ન કહી શકાય; પણ એ મતોની પરંપરા લાંબા કાળથી ચાલી આવતી હશે, જેની નોંધ ઉપનિષદોમાં લેવાઈ છે, એમ માની શકાય.

પ્રાચીન સમયના અનાત્મવાદીઓ માત્ર કોઈ એક તત્ત્વને જ જગતના મૂળમાં માનતા તે આપણે ઉપનિષદોના આધારે જોયું. આપણે તેમને અદ્વૈતવાદની કોટિમાં મૂકી શકીએ અને તેમના મતને "અનાત્માદ્વૈત" એવું સાર્થક નામ પણ આપી શકીએ, કારણ કે તેમને મતે આત્મા સિવાયની બીજી કોઈપણ એક જ વસ્તુ જગતના મૂળમાં છે. એ અનાત્માદ્વૈતની જ પરંપરામાં ક્રમે કરી આત્માદ્વૈતની માન્યતાનો વિકાસ થયો છે એ કહેવાઈ ગયું છે.

દાર્શનિક વિચારની એ અદ્વૈતધારાની સાથે જ દ્વૈતધારા પણ વહેતી હતી એની સાક્ષી પ્રાચીન જૈન આગમો, પાલિત્રિપિટક અને સાંખ્યદર્શનાદિ આપે છે. જૈન, બૌદ્ધ અને સાંખ્યદર્શનને મતે વિશ્વના મૂળમાં માત્ર એક જ ચેતન કે અચેતન તત્ત્વ નહિ, પણ ચેતન અને અચેતન એવાં બે તત્ત્વો છે, એવું એ દર્શનોએ સ્વીકાર્યું છે. જૈનોએ તેને જીવ અને અજીવ નામ આપ્યું, સાંખ્યોએ પુરુષ અને પ્રકૃતિ કહ્યાં, અને બૌદ્ધોએ તેને નામ અને રૂપ તરીકે ઓળખાવ્યાં.

ઉક્ત દ્વૈતવિચારધારામાં ચેતન અને તેનું વિરોધી અચેતન એવાં બે તત્ત્વો મનાયાં એટલે તેને "દ્વૈતપરંપરા" એવું નામ આપ્યું છે, પણ વસ્તુતઃ સાંખ્યોને અને જૈનોને મતે ચેતન નાના—વ્યક્તિભેદે અનેક—છે. તે બધા પ્રકૃતિની જેમ મૂળે એક તત્ત્વ નથી. જૈનોને મતે ચેતન જ નહિ, પણ અચેતન તત્ત્વ પણ નાના—અનેક—છે. ન્યાયદર્શન અને વૈશેષિકદર્શન પણ જડ—ચેતન એમ બે તત્ત્વોનો સ્વીકાર કરતાં હોવાથી દ્વૈતવિચારધારામાં ગણાવી શકાય છે; પણ તેમને મતે પણ ચેતન અને અચેતન એ બન્ને સાંખ્યસંમત પ્રકૃતિની જેમ એક મૌલિક તત્ત્વ નથી, પણ જૈનસંમત ચેતન—અચેતનની જેમ અનેક તત્ત્વ છે વસ્તુસ્થિતિ આવી હોવાથી એ બધી પરંપરાને બહુવાદી અથવા નાનાવાદી કહેવી જોઈએ. બહુવાદી વિચારધારામાં પૂર્વોક્ત બધા આત્મવાદી છે એ કહેવાની જરૂર નથી; પણ એ બહુવાદી વિચારધારામાં અનાત્મવાદીઓ પણ થયા છે એની સાક્ષી જૈન આગમ અને પાલિ ત્રિપિટક આપે છે. તેમાં એવા ભૂતવાદીઓનું વર્ણન આવે છે જેઓ ચાર કે પાંચ ભૂતોને વિશ્વના

---

1. છાન્દોગ્ય ૧.૧૧.૫; ૪.૩.૩; ૩.૧૫.૪.

મૂળમાં માનતા હતા[1] તેમને મતે ચાર કે પાંચ ભૂતોમાંથી જ આત્માની નિષ્પત્તિ થાય છે; આત્મા જેવી સ્વતંત્ર કોઈ મૌલિક વસ્તુ નથી. દાર્શનિક સૂત્ર-ટીકાગ્રન્થોના કાળમાં જ્યાં ચાર્વાક, નાસ્તિક, બાર્હસ્પત્ય કે લોકાયત મતનો નિરાસ કરવામાં આવ્યો છે ત્યાં પણ ચાર ભૂત કે પાંચ ભૂતવાદનો નિરાસ છે; એટલે આપણે માની શકીએ કે દાર્શનિક સૂત્રોની અવસ્થાના કાળમાં ઉપનિષદના પ્રાચીન સ્તરમાંના અદ્વૈતી અનાત્મવાદીઓ હતા નહિ, પણ તેમનું સ્થાન નાનાભૂતવાદીઓએ લીધું હતું. એ નાનાભૂતવાતવાદીઓ માનતા હતા કે ચાર કે પાંચ ભૂતનો વિશિષ્ટ સમુદાય થવાથી આત્મા–ચૈતન્યની નિષ્પત્તિ થાય છે. આત્મા જેવી અનાદિ–અનંત કોઈ શાશ્વત વસ્તુ છે જ નહિ, કારણ કે એ ભૂતસમુદાયનો નાશ થવાથી જ આત્માનો પણ નાશ થઈ જાય છે.

આ રીતે એ બન્ને ધારાઓ વિશે વિચારતાં એક વાત તરી આવે છે કે અદ્વૈતમાર્ગમાં એક કાળે અનાત્માની માન્યતા મુખ્ય હતી અને ક્રમે કરી આત્માદ્વૈતનીમાન્યતા દૃઢ થઈ. બીજી તરફ નાનાવાદીઓમાં પણ ચાર્વાક જેવા દાર્શનિકો થયા છે જેમને મતે આત્મા જેવી વસ્તુને મૌલિક તત્ત્વોમાં સ્થાન હતું નહિ, જ્યારે તેમના વિરોધીઓ જૈન, બૌદ્ધ, સાંખ્યાદિ આત્મા અને અનાત્મા બન્નેને મૌલિક તત્ત્વોમાં સ્થાન આપતા.

આત્માનું સ્વરૂપ-ચૈતન્ય

આત્માના સ્વરૂપ વિશેની જિજ્ઞાસા ઋગ્વેદના એક ઋષિને થઈ છે તે તેમના એક ઉદ્‌ગાર ઉપરથી જણાય છે, પણ તેમની એ જિજ્ઞાસામાં ઊંડી મૂંઝવણનો અનુભવ પ્રત્યક્ષ થાય છે. તે ઋષિ પોકારી ઊઠે છે કે–'આ હું કેવો છું તેની સમજ મને પડતી નથી.'[2] આત્માના જ નહિ પણ વિશ્વાત્માના સ્વરૂપ વિશે પણ ઋગ્વેદના ઋષિને સંશય છે. વિશ્વના એ મૂલ તત્ત્વને એ સત્ કે અસત્ એ બેમાંથી કોઈપણ નામે કથવા તૈયાર નથી.[3] કદાચ તેને એમ પણ લાગ્યું હોય કે એ મૂળ તત્ત્વ વચનગોચર થઈ શકે એવું છે જ નહિ ઋગ્વેદ (૧૦–૯૦) અને યજુર્વેદના પુરુષસૂક્ત (અ. ૩૧)ને આધારે એમ કહી શકાય કે સમસ્ત વિશ્વના મૂળમાં પુરુષ છે. એ પુરુષ ચેતન છે એ કહેવાની ભાગ્યેજ જરૂર છે. એ જ પુરુષનું સ્થાન બ્રાહ્મણકાલમાં પ્રજાપતિએ લીધું. એ પ્રજાપતિ સમસ્ત વિશ્વનો સર્જક મનાયો છે[4]

બ્રાહ્મણકાળ પર્યન્ત બાહ્ય જગતનું મૂળ ખોજવા પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે અને તેના મૂળમાં પુરુષ કે પ્રજાપતિને કલ્પવામાં આવ્યો છે. પણ ઉપનિષદમાં વિચારની દિશા બદલાઈ ગઈ છે : વિશ્વવિચારનું સ્થાન આત્મવિચારણાએ મુખ્યરૂપે લીધું છે. અને તેથી જ આત્મવિચારની ક્રમિક પ્રગતિનો ઇતિહાસ જાણવાનું પ્રાચીન સાધન ઉપનિષદો છે.

---

૧. સૂત્રકૃતાંગ ૧.૧.૧.૭.–૮; ૨.૧.૧૦; બ્રહ્મજાલ સૂત્ર

२. न वा जानामि यदिव इदमस्मि। ऋग्वेद १. १६४ ३७

३. नाऽसदासीत् नो सदासीत् तदानीम्। ऋग्वेद १०, १२९.

4. The Creative Period p. 67, 342

ઉપનિષદોમાં આવતી આત્મસ્વરૂપની વિચારણા જે કાળમાં ઉપનિષદો રચાયાં તે જ કાળની હોય એમ તો ન કહી શકાય પણ તેથી પણ પહેલાં લાંબા કાળથી જે વિચારપ્રવાહો ચાલી રહ્યા હતા તેની નોંધો તેમાં સચવાઈ રહી છે એમ માનવું જોઇએ. વળી ઉપનિષદો એ વેદનો અંતિમ ભાગ ગણાય છે એટલે કોઈ સહજે એમ માનવા લલચાય કે કેવળ વૈદિક પરંપરાના ઋષિઓએ જ આત્મવિચારણા કરી છે અને તેમાં બીજી કોઈ પરંપરાને ફાળો નથી.

પણ ઉપનિષદ પહેલાંની વૈદિક વિચારધારા અને ત્યાર પછીની કહેવાતી ઔપનિષદિક વૈદિક વિચારધારાની તુલના કરનારને બન્નેમાં જે મોટો ભેદ દેખાય છે તેના કારણની શોધ વિદ્વાનોએ કરી છે અને સિદ્ધ કર્યું છે કે વેદ સિવાયની અવૈદિક વિચારધારાની અસરને કારણે જ એ ભેદ પડયો છે. એવી અવૈદિક વિચારધારામાં જૈન પરંપરાના પૂર્વજોનો ફાળો નાનોસૂનો નથી. એ પૂર્વજોને આપણે પરિવ્રાજક શ્રમણોના નામથી ઓળખી શકીએ.

(૧) દેહાત્મવાદ–ભૂતાત્મવાદ

આત્મવિચારણાનાં જે ક્રમિક પગથિયાં મંડાયાં હશે તેનો ખ્યાલ આપણને ઉપનિષદો આપે છે. બાહ્ય વિશ્વને ગૌણ કરીને પોતામાં જે ચૈતન્ય અર્થાત્ વિજ્ઞાનની સ્ફૂર્તિ અનુભવાય છે તે કઈ વસ્તુ છે એની વિચારણા મુખ્ય રૂપે ઉપનિષદોમાં કરવામાં આવી છે. બીજી બધી જડ વસ્તુ કરતાં પોતાના સમસ્ત શરીરમાં જ એ સ્ફૂર્તિનો વિશેષરૂપે અનુભવ થતો હોવાથી સર્વપ્રથમ પોતાના દેહને જ આત્મા અથવા જીવ માનવા વિચારકનું મન લલચાય એ સ્વાભાવિક છે. અસુરોમાંથી વૈરોચન અને દેવોમાંથી ઇન્દ્ર પ્રજાપતિ પાસે આત્મવિજ્ઞાન લેવા માટે જાય છે, એવી કથા ઉપનિષદમાં આવે છે. પાણીના કૂંડામાંના તે બન્નેના પ્રતિબિમ્બને બતાવીને પ્રજાપતિએ પૂછ્યું કે શું દેખાય છે? તેના ઉત્તરમાં તેમણે જણાવ્યું કે પાણીમાં અમારું નખથી માંડીને શિખ સુધી પ્રતિબિમ્બ દેખાય છે. પ્રજાપતિએ કહ્યું કે જેને તમે જુઓ છો તે જ આત્મા છે. આ સાંભળીને બન્ને ચાલ્યા ગયા. અને વૈરોચને અસુરોમાં દેહ એ જ આત્મા છે એમ પ્રચાર કર્યો.[1] પણ ઇન્દ્રને એથી સમાધાન થયુ નહિ

તૈત્તિરીય ઉપનિષદમાં પણ જ્યાં સ્થૂલથી સૂક્ષ્મ–સૂક્ષ્મતર આત્મસ્વરૂપ ક્રમે કરી બતાવવામાં આવ્યું છે ત્યાં સર્વ પ્રથમ અન્નમય આત્માનો પરિચય આપ્યો છે, અને જણાવ્યું છે કે અન્નથી પુરુષ ઉત્પન્ન થયો છે, તેની વૃદ્ધિ પણ અન્નથી થાય છે, અને તેનો લય પણ અન્નમાં થાય છે. આમ હોવાથી એ પુરુષ અન્નરસમય છે.[2] આ વિચારણા દેહને આત્મા માનીને થયેલી છે.

આ મન્તવ્યને પ્રાકૃત–પાલિ ગ્રન્થોમાં "તજ્જીવતચ્છરીરવાદ" તરીકે ઓળખાવવામાં આવ્યું છે અને દાર્શનિક સૂત્રકાળમાં "દેહાત્મવાદ" તરીકે નિર્દેશવામાં આવ્યું છે. પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં બીજા ગણધરે આ જ વિષયમાં શંકા કરી છે કે દેહ એ જ આત્મા છે કે તેથી ભિન્ન છે.

આ દેહાત્મવાદને જ મળતો ચારભૂત અથવા પાંચભૂતને આત્મા માનનારાઓનો વાદ પ્રચલિત હતો તેનો નિર્દેશ જૈન આગમ અને બૌદ્ધ ત્રિપિટકમાં મળે છે. એમ જણાય છે કે વિચારકોએ જ્યારે દેહતત્ત્વનું વિશ્લેષણ કરવા માંડયું હશે ત્યારે કોઇએ તેને ચારભૂતાત્મક[3]

---

૧. છાન્દોગ્ય ૮.૮. ૨. તૈત્તિરીય ૨.૧,૨. ૩. બ્રહ્મજાલ સુત્ત (હિન્દી), પૃ. ૧૨; સૂત્રકૃતાંગ.

અને કોઇએ તેને પાંચભૂતાત્મક માન્યું.[1] એવા ભૂતાત્મવાદીઓ અથવા દેહાત્મવાદીઓ પોતાના મતના સમર્થનમાં જે પ્રકારની દલીલો આપતા હતા તેમાં મુખ્ય દલીલો આવી હતી :

જેમ કોઈ પુરુષ તલવારને મ્યાનમાંથી જુદી ખેંચી કાઢીને બતાવી શકે છે તેમ આત્માને શરીરથી જુદો કાઢીને કોઈ બતાવી શકતું નથી, અથવા જેમ તલમાંથી તેલ કાઢીને બતાવી શકાય છે કે દહીંમાંથી માખણ કાઢીને બતાવી શકાય છે તેમ જીવને કોઈ શરીરથી જુદો કાઢીને બતાવી શકતું નથી. શરીર ટકે છે ત્યાંસુધી જ તે ટકી રહે છે અને શરીરનો નાશ થતાં તેનો પણ નાશ થઈ જાય છે.[2]

બૌદ્ધોના દીઘનિકાયના પાયાસી સુત્તમાં અને જૈનોના રાયપસેણઇય સુત્તમાં નાસ્તિક રાજા પાયાસી-પએસીએ શરીરથી જીવ જુદો નથી એ સિદ્ધ કરવા જે પ્રયોગો કર્યા હતા તેની એકસરખી વિસ્તૃત નોંધ છે. તે ઉપરથી જણાય છે કે તેણે મરનારને કહી રાખ્યું હતું કે તમે મરીને જે લોકમાં જાઓ ત્યાંથી મને કહેવા આવજો. પણ તેમાંનું કોઈ તેને મૃત્યુ પછીની સ્થિતિ વિશે કહેવા આવ્યું નહિ તેથી તે માનવા લાગ્યો કે આત્માનો નાશ મૃત્યુ વખતે જ થઈ જાય છે, શરીરથી ભિન્ન એવો કોઇ આત્મા નથી. ને રાજાએ શરીર એ જ આત્મા છે એમ સિદ્ધ કરવા ખાતર જીવતા માણસને લોઢાની પેટીમાં કે હાંડીમા પૂરીને જોયું કે મૃત્યુ વખતે તેનો જીવ બહાર નીકળે છે કે નહિ પરીક્ષાને અંતે નક્કી કર્યું કે શરીરમાંથી, મૃત્યુ વખતે કોઈ જીવ બહાર નીકળતો નથી. જીવિત અને મૃત વ્યક્તિને તોળીને પરીક્ષા કરી કે મૃત્યુ વખતે જીવ જો ચાલ્યો જતો હોય તો વજન ઘટી જવું જોઈએ પણ તેમ થવાને બદલે તેને જણાયું કે મૃત વ્યક્તિનું તો વજન ઊલટું વધી જાય છે. મનુષ્યના શરીરના ટુકડે ટુકડા કરીને ક્રમે કરીને હાડ માંસ વગેરેમાં જીવને શોધ્યો, પણ તેમાં પણ તે જડયો નહિ. વળી તે દલીલ કરતો કે શરીર અને જીવ જુદાં હોય તો એક બાળક શા માટે અનેક બાણોને ફેંકી શકતો નથી અને યુવાન તેમ કરી શકે છે. માટે શક્તિ એ આત્માની નહિ પણ શરીરની છે, અને શરીરના નાશ સાથે તેનો નાશ થાય છે.

પાયાસી રાજાની જુદી જુદી પરીક્ષાઓ અને દલીલો ઉપરથી જણાય છે કે તે ભૂતની જેમ આત્માને પણ ઇન્દ્રિયોનો વિષય માનીને આત્મા વિશેની શોધ કરતો હતો; આત્માને પણ એક ભૌતિક તત્ત્વ માનીને જ તેની શોધ ચલાવતો હતો. અને તેથી જ તેને નિરાશા મળી. જો તેણે આત્માને અમૂર્ત તત્ત્વ માનીને તેની શોધ કરવા પ્રયત્ન કર્યો હોત તો તેની શોધની પ્રક્રિયા જુદી જ હોત. રાયપસેણઇયમાં જણાવ્યા પ્રમાણે પએસીનો દાદો પણ તેના જેવો જ નાસ્તિક હતો. આ ઉપરથી જણાય છે કે આત્માને ભૌતિક માનીને તેના વિશે વિચાર કરનારા બહુ જૂના કાળમા પણ હતા. એની સાક્ષી પૂર્વોક્ત તૈત્તિરીય ઉપનિષદમાંથી પણ મળે છે-જેને આધારે આત્માને અન્નમય[3] કહેવામાં આવ્યો છે. વળી ઉપનિષદથી પણ પ્રાચીન ઐતરેય આરણ્યકમાં આત્માના વિકાસને દર્શાવતાં જે પગથિયાં મૂકયાં છે તેથી પણ સિદ્ધ થાય છે કે આત્મવિચારણામાં આત્માને ભૌતિક માનવો એ તેનું પ્રથમ પગથિયું છે તે આરણ્યકમાં[4] વનસ્પતિ પશુ અને મનુષ્યના ચૈતન્યનો પરસ્પર જે સંબંધ છે તેનું વિશ્લેષણ કરવામાં આવ્યું છે. તેમાં જણાવ્યું છે કે ઓષધિ-વનસ્પતિ

૧. સૂત્રકૃતાગ ૧.૧.૧. ૭-૮. ૨. સૂત્રકૃતાગ ૨.૧ ૯; ૨.૧.૧૦ ૩. તૈત્તિરીય ૨ ૧.૨
૪. ઐતરેય આરણ્યક ૨.૩.૨

અને આ જે બધાં પશુઓ અને મનુષ્યો છે તેમાં આત્મા ઉત્તરોત્તર વિકાસને પામે છે, કારણ કે ઓષધિ અને વનસ્પતિમાં તો તે માત્ર રસરૂપે જ દેખા દે છે, પણ પશુઓમાં તો ચિત્ત પણ દેખાય છે. અને મનુષ્યમાં તો વિકસતો તે ત્રણ કાળનો વિચારક બની જાય છે.

(૨) પ્રાણાત્મવાદ–ઇન્દ્રિયાત્મવાદ

ઉપનિષદમાં આવતી વૈરોચન અને ઇન્દ્રની કથાનો એક ભાગ દેહાત્મવાદની ચર્ચામાં આવી ગયો છે. અને એમ પણ કહેવાયું છે કે ઇન્દ્રને દેહ એ જ આત્મા છે એ પ્રજાપતિના સ્પષ્ટીકરણમાં અસંતોષ હતો. એટલે આપણે માની શકીએ કે એ જમાનામાં માત્ર ઇન્દ્ર જ નહિ, પણ તેના જેવા ઘણા વિચારકોને એ પ્રશ્ને મૂંઝવ્યા હશે અને તેમની એ મૂંઝવણોએ જ આત્મતત્ત્વ વિશે વધુ વિચાર કરવા તેમને પ્રેર્યા હશે. અને ચિંતકોએ જ્યારે શરીરની આધ્યાત્મિક ક્રિયાઓનું નિરીક્ષણ–પરીક્ષણ કરવા માંડ્યું હશે ત્યારે પ્રાણ તેમનું પ્રથમ ધ્યાન ખેંચે તે સ્વાભાવિક છે. તેમણે જોયું હશે કે નિદ્રામાં જ્યારે બધી ઇન્દ્રિયો પોતાનું કામ બંધ કરી દે છે ત્યારે પણ શ્વાસોચ્છ્વાસ તો ચાલુ જ હોય છે માત્ર મૃત્યુ પછી એ શ્વાસોચ્છ્વાસ દેખાતો નથી. આથી તેમણે નક્કી કર્યું કે જીવનમાં પ્રાણ જ મહત્ત્વનો ભાગ ભજવે છે. એટલે તેમણે જીવનની બધી ક્રિયાના કારણ રૂપે એ પ્રાણને જ માન્યો.[1] જ્યારે દેહમાં સ્ફુરાયમાણ તત્ત્વને પ્રાણરૂપે ચિંતકોએ ઓળખાવ્યું એટલે તેનું મહત્ત્વ બહુ જ વધી ગયું અને તેના જ વિશે વધારે વિચાર થવા લાગ્યો. પરિણામે છાન્દોગ્ય[2] ઉપનિષદમાં પ્રાણ માટે કહેવામાં આવ્યું કે આ વિશ્વમાં જે કાંઈ છે તે પ્રાણ છે. અને બૃહદારણ્યકમાં[3] તો તેને દેવતાનો પણ દેવતા કહી દીધો છે.

પ્રાણ અર્થાત્ વાયુને આત્મા માનનારાઓનું ખંડન મિલિન્દ પ્રશ્નમાં નાગસેને કર્યું છે.[4]

શરીરમાં થતી ક્રિયાઓમાં જે સાધનો છે તેમાં ઇન્દ્રિયો મહત્ત્વનો ભાગ ભજવે છે, એટલે વિચારકનું ધ્યાન તે તરફ જાય અને ઇન્દ્રિયોને જ આત્મા માનવા પ્રેરાય એ સ્વાભાવિક છે. બૃહદારણ્યક ઉપનિષદમાં ઇન્દ્રિયોની હરીફાઈનો ઉલ્લેખ છે અને તે જ સ્વયં સમર્થ હોય એવો તેમનો દાવો રજૂ કરાયો છે.[5] એ ઉપરથી માની શકાય કે ઇન્દ્રિયોને આત્મા માનવાનું વલણ પણ કોઈનું હશે. દાર્શનિક સૂત્ર–ટીકાકાળમાં એવા ઇન્દ્રિયાત્મવાદીઓનું ખંડન પણ કરવામાં આવ્યું છે, તેથી એવો મત કોઈનો અવશ્ય રહ્યો હશે એમ માની શકાય છે. એ ઇન્દ્રિયાત્મવાદ વિરુદ્ધ પ્રાણાત્મવાદના સમર્થકોએ જે દલીલ આપી છે તે બૃહદારણ્યકમાં મળે છે તેમાં જણાવ્યું છે કે મૃત્યુ બધી ઇન્દ્રિયોને થકવી દે છે, પણ બધી ઇન્દ્રિયો વચ્ચે રહેલા પ્રાણને મૃત્યુ કશું જ કરી શકતું નથી, એટલે ઇન્દ્રિયોએ પ્રાણનું રૂપ લીધું તેથી ઇન્દ્રિયો પણ પ્રાણ કહેવાય છે.[6]

પ્રાચીન જૈન આગમોમાં જે દશ પ્રાણ ગણાવ્યા છે તેમાં ઇન્દ્રિયોને પણ પ્રાણ કહેવામાં આવી છે, તેથી પણ ઉક્ત વાતનું સમર્થન થાય છે. આ રીતે પ્રાણાત્મવાદમાં ઇન્દ્રિયાત્મવાદનો સમાવેશ થઈ જાય છે.

---

૧. તૈત્તિરીય ૨.૨, ૩; કૌષીતકી ૩.૨. ૨. છાન્દોગ્ય ૩.૧૫.૪ ૩. બૃહદારણ્યક ૧ ૫. ૨૨–૨૩ ૪. મિલિન્દ પ્રશ્ન ૨.૧૦ ૫. બૃહદારણ્યક ૧. ૫ ૨૧. ૬. બૃહદારણ્યક ૧.૫.૨૧.

સાંખ્યસંમત વૈકૃતિક બંધની વ્યાખ્યામાં વાચસ્પતિ મિશ્રે ઇન્દ્રિયોને પુરુષ માનનારાઓનો ઉલ્લેખ કર્યો છે તે પણ ઇન્દ્રિયાત્મવાદીઓ વિશે જ સમજવો.[1]

આ પ્રમાણે આત્માને દેહરૂપ માનવામાં આવે કે ભૂતાત્મક અથવા તો પ્રાણરૂપ માનવામાં આવે કે ઇન્દ્રિયરૂપ માનવામાં આવે, છતાં એ બધા મતે આત્મા તેના ભૌતિક રૂપમાં જ આપણી સામે આવે છે. તેનું અભૌતિક રૂપ આમાંથી પ્રકટ થતું નથી. અથવા તો એમ કહી શકાય કે આ બધા મતો પ્રમાણે આત્મા તેના વ્યક્ત રૂપમાં આપણી સામે આવે છે. તે ઇન્દ્રિયથી ગ્રાહ્ય છે, એમ સામાન્યપણે આ બધા મતોમાં મનાયું છે. અને આત્માનુ વિશ્લેષણ તેના તે રૂપને જ સામે રાખીને કરવામાં આવ્યું છે. એટલે જ તેના અવ્યક્ત અથવા અભૌતિક સ્વરૂપ પ્રત્યે આમાંના કોઈનું ધ્યાન ગયું નથી.

પણ ઋષિઓએ જેમ વિશ્વના ભૌતિક રૂપની પણ પર જઈને એક અવ્યક્ત તત્ત્વ સ્વીકાર્યું[2] તેમ આત્મા વિશે પણ તેમણે માન્યું કે તે પણ તેના પૂર્ણરૂપમાં આંખે દેખી શકાય તેવો છે જ નહિ. જ્યારથી તેમનું આવું વલણ થયું ત્યારથી આત્મવિચારણાએ નવું રૂપ લીધું.

જ્યાંસુધી આત્મા તેના ભૌતિક રૂપમાં મનાય ત્યાંસુધી આ લોક સિવાયના પરલોકમાં તેના ગમનની માન્યતા કે તેના કારણ કર્મની માન્યતા કે પુણ્ય-પાપની માન્યતાને અવકાશ નથી રહેતો, પણ જ્યારે આત્માને સ્થાયી તત્ત્વરૂપે સ્વીકારવામાં આવે ત્યારે જ એ બધા પ્રશ્નોનો વિચાર કરવો સ્વત· પ્રાપ્ત થઈ જાય છે. આમ હોવાથી જ આત્મવાદ સાથે સંકળાયેલા પરલોક અને કર્મવાદનો વિચાર હવે પછી જ કરવાનું પ્રાપ્ત થાય છે.

(૩) મનોમય આત્મા

ચિંતકોએ અનુભવ્યું કે પ્રાણ કહેવાતી ઇન્દ્રિયો પણ મન વિના સાર્થક નથી, મનનો સંપર્ક હોય તો જ ઇન્દ્રિયો પોતાના વિષયને ગ્રહણ કરી શકે છે, અન્યથા નહિ; અને વળી વિચારણામાં તો ઇન્દ્રિયો કશું જ કરી શકતી નથી.–ઇન્દ્રિયવ્યાપાર ન હોય છતાં વિચારણાનું સાતત્ય બની રહે છે. સુપ્ત મનુષ્યની ઇંદ્રિયો કશું જ કરતી નથી ત્યારે પણ મન ક્યાંનું ક્યાં પહોંચી જાય છે; એટલે તેઓ ઇંદ્રિયોથી આગળ વધીને મનને આત્મા માનવા લાગી ગયા હોય એ સંભવે છે. ઉપનિષત્કાળમાં જેમ પ્રાણમય આત્મા એ અન્નમય આત્માનો અંતરાત્મા મનાયો છે તેમ પ્રાણમય આત્માનો પણ અન્તરાત્મા મનોમય આત્મા મનાયો છે એ સૂચવે છે કે વિચારપ્રગતિમાં પ્રાણમય આત્મા પછી મનોમય આત્માની કલ્પના કરવામાં આવી હશે.[3]

પ્રાણ અને ઇન્દ્રિયો કરતાં પણ મન સૂક્ષ્મ છે, પણ તે ભૌતિક છે કે અભૌતિક એ વિષયમાં દાર્શનિકો[4] એકમત નથી. પણ એટલું તો ચોક્કસ કે પ્રાચીન કાળમાં મન અભૌતિક પણ મનાતું હશે એટલે જ ન્યાય-વૈશેષિકાદિ[5] દાર્શનિકોએ મનને અણુ માનવા છતાં પૃથ્વી આદિ ભૂતોના કોઈપણ અણુથી તેને વિલક્ષણ માન્યું છે. વળી સાંખ્યમતે પણ જે, ભૂતોની નિષ્પત્તિ થયા પહેલાં જ પ્રાકૃતિક અહંકારમાંથી મનની નિષ્પત્તિ થઈ જાય છે, એમ મનાયું

---

૧. સાંખ્ય. કા૦ ૪૪ ૨. ઋગ્વેદ ૧૦.૧૨૯ ૩. તૈત્તિરીય ૨.૩ ૪. 'મન' વિશે દાર્શનિક મતભેદોના વિવરણ માટે જુઓ 'પ્રમાણમીમાંસા' ટિપ્પણ પૃ૰ ૪૨ ૫. ન્યાય સૂ૦ ૩.૨.૬૧; વૈશેષિક સૂ૦ ૭૧.૨૩

છે–તે પણ ભૂતો કરતાં તેની સૂક્ષ્મતાનો સંકેત કરે જ છે. વળી વૈભાષિક બૌદ્ધોએ તો મનને વિજ્ઞાનનું સમનન્તર કારણ કહ્યું હોવાથી તે વિજ્ઞાનરૂપ છે.[1] આમ પ્રાચીન કાળમાં મનને અભૌતિક માનવાનું એક વલણ સ્પષ્ટ દેખાય છે, તેથી આત્મવિચારણામાં પ્રાણને છોડીને મનને આત્મા માનવાનું જે ચિંતકને પ્રથમ સૂઝયું હશે તેણે જ સર્વપ્રથમ આત્માને ભૌતિક કોટિમાંથી અભૌતિક કોટિમાં મૂકયો હશે એમ માનવું જોઈએ.

મનને આત્મા માનનારાઓ દાર્શનિક સૂત્રકાળમાં પણ વિદ્યમાન હતા એ દાર્શનિક સૂત્રગ્રન્થો અને તેની ટીકાઓને આધારે પણ જાણવા મળે છે.[2] મનને આત્મા માનનારાઓનું કહેવું હતું કે જે હેતુઓ વડે દેહથી આત્માને ભિન્ન સિદ્ધ કરવામાં આવે છે તે વડે તે મનોમય સિદ્ધ થાય છે. અર્થાત્ એક ઇન્દ્રિયે જોયેલું અને બીજી ઇન્દ્રિયે સ્પર્શેલું તે એક જ છે એવું પ્રતિસંધાન, મન સર્વવિષયક હોવાથી, કરી શકે છે, તેથી મનને જ આત્મા માની લેવો જોઇએ, તેથી ભિન્ન આત્મા માનવો જરૂરી નથી.

વેદાન્તસારમાં સદાનંદે કહ્યું છે કે તૈત્તિરીય ઉપનિષદના 'अन्योन्तरात्मा मनोमयः' (૨.૩) એ વાક્યને આધારે ચાર્વાકો મનને આત્મા માને છે. સાંખ્યસંમત વિકૃતના ઉપાસકોમાં મનને આત્મા માનનારાઓનો સમાવેશ છે.[3]

બૃહદારણ્યકમાં મન એ શું છે તેનો વિવિધ રીતે વિચાર કરવામાં આવ્યો છે તેમાં જણાવ્યું છે કે 'મારું મન બીજે હતું તેથી મેં જોયું નહિ'; 'મારું મન બીજે હતું તેથી મેં સાંભળ્યું નહિં'–એટલે ખરું જોતાં માણસ મન વડે જુએ છે ને મન વડે જ સાંભળે છે. કામ, સંકલ્પ, વિચિકિત્સા (સંશય), શ્રદ્ધા અશ્રદ્ધા, ધૃતિ, અધૃતિ, લજ્જા, બુદ્ધિ, ભય એ બધું મન જ છે. તેથી માણસને કોઈ પીઠ પર સ્પર્શ કરે તોપણ તે મનથી જાણી જાય છે.[4] વળી તેમાં મનને પરમ બ્રહ્મ સમ્રાટ પણ કહ્યું છે[5] છાન્દોગ્યમાં[6] પણ તેને બ્રહ્મ કહ્યું છે.

મનથી જે વિશ્વપ્રપંચ છે તેનું જે નિરૂપણ તેજોબિન્દુ ઉપનિષદમાં છે તેથી મનનો મહિમા જણાય છે. તેમાં જણાવ્યું છે કે 'મન જ બધુ જગત છે, મન જ મોટો શત્રુ છે, મન સંસાર છે મન જ ત્રણ જગત છે, મન જ મોટું દુઃખ છે...મન જ કાલ છે, મન જ સંકલ્પ છે, મન જ જીવ છે, મન જ ચિત્ત છે, મન જ અહંકાર છે, મન જ અંતઃકરણ છે, મન જ પૃથ્વી છે, મન જ પાણી છે, મન જ તેજ છે, મન જ મોટો વાયુ છે, મન જ આકાશ છે, મન જ શબ્દ છે, સ્પર્શ રૂપ રસ ગંધ અને પાંચ કોષ મનથી ઉત્પન્ન થયેલા છે, જાગ્રત સ્વપ્ન સુષુપ્તિ વગેરે મનોમય છે, દિક્‌પાલો વસુઓ રુદ્રો આદિત્યો મનોમય છે.[7]

(૪) પ્રજ્ઞાત્મા, પ્રજ્ઞાનાત્મા, વિજ્ઞાનાત્મા

કૌષીતકી ઉપનિષદમાં પ્રાણને પ્રજ્ઞા અને પ્રજ્ઞાને પ્રાણ એવું નામ આપવામાં આવ્યું છે તે બતાવે છે કે પ્રાણાત્મા પછી જ્યારે પ્રજ્ઞાત્માની શોધ થઈ ત્યારે જૂના–નવાનો સમન્વય આવશ્યક હતો.[8] ઇન્દ્રિયો અને મન એ બન્ને પ્રજ્ઞા વિના કશું જ કરી શકતાં નથી,

---

૧. षण्णामनन्तरातीत विज्ञान यद्धि तन्मनः-अभिधर्मकोष ૧.૧૭ ૨ ન્યાય સૂ૦ ૩.૧.૧૬: ન્યાયવાર્તિક પૃ૦ ૩૩૬ ૩. સાંખ્યકારિકા ૪૪ ૪. બૃહદા૦ ૧.૫.૩ ૫ બૃહદા ૪.૧.૬; ૬. છાન્દો૦ ૭.૩.૧ ૭. તેજોબિન્દુ ઉપનિષદ ૫.૯૮,૧૦૪; ૮. 'प्राणोस्मि प्रज्ञात्मा' કૌષીતકી ૩: ૨; ૩.૩; यो वै प्राणः सा प्रज्ञा, या वा प्रज्ञा स प्राणः કૌષી. ૩.૩.૩.૪

એમ કહી ઇન્દ્રિયો અને મનથી પણ પ્રજ્ઞાનું મહત્ત્વ વધારે છે એમ કૌષીતકીમાં[1] જણાવવામાં આવ્યું છે તે બતાવે છે કે મનોમય આત્માનો પણ પ્રજ્ઞાત્મા એ અન્તરાત્મા છે. આ જ વસ્તુને તૈત્તિરીય ઉપનિષદ (૨.૪.)માં વિજ્ઞાનાત્માને મનોમય આત્માનો અંતરાત્મા કહીને સૂચવી છે. એટલે પ્રજ્ઞા અને વિજ્ઞાનને પર્યાયો માનવામાં અસંગતિ નથી. ઐતરેય[2] ઉપનિષદમાં પ્રજ્ઞાનબ્રહ્મના જે પર્યાયો આપવામાં આવ્યા છે તેમાં મન પણ છે. એ સૂચવે છે કે પૂર્વકલ્પિત મનોમય આત્મા સાથે પ્રજ્ઞાનાત્માનો સમન્વય છે. તેમાં જ પ્રજ્ઞા અને પ્રજ્ઞાનને પણ એક જ કહ્યાં છે[3] અને પ્રજ્ઞાનના પર્યાય તરીકે વિજ્ઞાનને પણ બતાવ્યું છે.[4]

સાર એ છે કે વિજ્ઞાન, પ્રજ્ઞા, પ્રજ્ઞાન એ બધા શબ્દો એકાર્થક મનાયા અને તે અર્થ તે આત્મા એમ મનાયું. મનોમય આત્મા સૂક્ષ્મ છતાં મન કોઇને મતે ભૌતિક અને કોઈને મતે અભૌતિક છે પણ વિજ્ઞાનને જ્યારે આત્મા એવું નામ આપવામાં આવ્યું ત્યાર પછી જ આત્મા એ અભૌતિક તત્ત્વ છે એવી વિચારણાનો પ્રારંભ થયો. આત્મવિચારણામાં વિજ્ઞાન, પ્રજ્ઞા કે પ્રજ્ઞાનને આત્મા કહીને ચિંતકોએ આત્મવિચારની દિશાને જ બદલી દીધી. હવે જ આત્મા એ મૌલિક ચેતન તત્ત્વ છે એવી માન્યતા તરફ વિચારકે પ્રયાણ આદર્યું અને પ્રજ્ઞાનની એટલી બધી પ્રતિષ્ઠા કરવામાં આવી કે આંતર-બાહ્ય બધાને પ્રજ્ઞાન કહી દીધાં[5]

પ્રજ્ઞા તત્ત્વનું વિશ્લેષણ હવે જરૂરી હતું, એટલે તેના વિશે વિચાર કરવામાં આવ્યો. બધી ઇન્દ્રિયો અને મનને પ્રજ્ઞામાં પ્રતિષ્ઠિત માનવામાં આવ્યાં. જ્યારે મનુષ્ય સુપ્ત કે મૃત હોય છે ત્યારે ઇન્દ્રિયો પ્રાણરૂપ પ્રજ્ઞામાં મળી ગયેલી હોય છે તેથી કશું જ જ્ઞાન થઈ શકતું નથી મનુષ્ય જ્યારે જાગે છે કે ફરી જન્મે છે ત્યારે તણખામાંથી અગ્નિ જેમ પ્રજ્ઞામાંથી ઇન્દ્રિયો ફરી પાછી બહાર આવે છે[6] અને મનુષ્ય જ્ઞાન કરે છે. ઇન્દ્રિયો પ્રજ્ઞાના એક અંશ જેવી છે[7] અને તેથી તેઓ પ્રજ્ઞા વિના પોતાનું કામ કરવા સમર્થ નથી.[8] હવે ઇન્દ્રિયો અને મનથી પણ ભિન્ન એવા પ્રજ્ઞાત્માને જાણવા માટે પ્રયત્ન કરવા જણાવ્યું છે. ઇન્દ્રિયોના વિષયોને નહિ, પણ ઇન્દ્રિયોના વિષયોને જાણનાર પ્રજ્ઞાત્માને જાણવા માટે પ્રેરણા કરવામાં આવી છે. મનને જાણવું જરૂરી નથી, પણ મનન કરનારને જાણવો જરૂરી છે. આ પ્રમાણે ઇન્દ્રિયાદિ સાધનોથી પર એવા પ્રજ્ઞાત્મા-સાધકને જાણવા માટે કૌષીતકી ઉપનિષદે ભાર આપ્યો છે.[9]

કૌષીતકી ઉપનિષદમાં આવેલા ઉપર્યુક્ત વિશ્લેષણને આધારે કહી શકાય કે પ્રજ્ઞાને એ ઉપનિષદમાં ઇન્દ્રિયોનું અધિષ્ઠાન માનવામાં આવી છે એ ઠીક છે પણ હજી પ્રજ્ઞાના સ્વયં પ્રકાશિત રૂપ પ્રત્યે વિચારકનું ધ્યાન ગયું જ નથી એટલે સુપ્તાવસ્થામાં ઇન્દ્રિયોનો વ્યાપાર નહિ હોવાથી કોઈપણ પ્રકારનું જ્ઞાન પરનું કે સ્વનું તેમાં સ્વીકારવામાં આવ્યું નથી.[10] તે જ રીતે મૃત્યુ પછી જ્યાંસુધી નવી ઇન્દ્રિયોનું નિર્માણ થતું નથી ત્યાંસુધી પણ પ્રજ્ઞા અકિંચિત્કર જેવી જ માનવામાં આવી છે. પ્રજ્ઞાને અધીન ઇન્દ્રિયો છે એમ માનવા છતાં

---

૧. કૌષીતકી ૩.૬,૭; જુઓ ગુજરાતી ભાષાંતર પૃ૦ ૮૯૨ ૨. ઐતરેય ૩.૨.૦ ૩. ઐતરેય ૩.૩ ૪. ઐતરેય ૩.૨ ૫. ઐતરેય ૩.૧ ૨-૩ ૬. કૌષીતકી ૩.૨ ૭. કૌષીતકી ૩.૫ ૮. કૌષીતકી ૩.૭ ૯. કૌષીતકી ૩.૮ ૧૦. આવા આત્માના જ્ઞાનથી ઇન્દ્રને સંતોષ થયો ન હતો અને તેણે સુપ્તાવસ્થાના આત્માથી પણ પર એવા આત્માનું પ્રજાપતિ પાસેથી જ્ઞાન મેળવ્યું હતું એવો ઉલ્લેખ છાન્દોગ્યમાં છે ૮.૧૧. અહી બૃહદા૦ ૧.૧૫-૨૦ પણ જોવું જોઇએ.

પ્રજ્ઞા પણ ઇન્દ્રિયો વિના કશું જ કરવા સમર્થ નથી, એ વસ્તુ સ્વીકારી લીધી છે વળી હજી પ્રજ્ઞા અને પ્રાણને એક માન્યાં હોવાથી પ્રાણથી પણ પર એવી સ્વયંપ્રકાશી પ્રજ્ઞાનું રૂપ ધ્યાનમાં ન આવે તે સ્વાભાવિક છે.

કઠોપનિષદમાં[1] જ્યાં ઉત્તરોત્તર ચડિયાતા તત્ત્વની ગણતરી કરી છે ત્યાં મનથી બુદ્ધિને, બુદ્ધિથી મહતને, મહતથી અવ્યક્ત–પ્રકૃતિને, પ્રકૃતિથી પુરુષને ઉત્તરોત્તર પર–ચડિયાતાં કહ્યાં છે. આ જ વસ્તુ ગીતામાં પણ કહી છે. એ પ્રક્રિયા સાંખ્યોની છે. એ માન્યતા ઉપરથી જણાય છે કે વિજ્ઞાન પણ ચેતનનો ધર્મ નહિ પણ અચેતન પ્રકૃતિનો ધર્મ છે, એવી પ્રાચીન માન્યતા હતી. એથી વિજ્ઞાનાત્માની શોધ થયા છતાં આત્મા સંપૂર્ણ ચેતનરૂપે-અજડરૂપે-સિદ્ધ થયો એમ કહી શકાય નહિ. પણ પ્રજ્ઞાત્મા સુધી વિચારકે ઉડ્ડયન કર્યાં પછી તેનો આગળનો માર્ગ સાફ હતો, એટલે આત્મામાંથી ભૌતિક ગંધને નિર્મૂળ કરતાં તેને વાર લાગે તેમ હતું નહિ.

(૫) આનન્દાત્મા

મનુષ્યના અનુભવનું વિશ્લેષણ જો કરવામાં આવે તો તેમાં તેનાં બે રૂપો સ્પષ્ટ તરી આવે છે : એક તો વસ્તુવિજ્ઞપ્તિરૂપ છે અર્થાત્ વસ્તુનું જે જ્ઞાન થાય છે તે અનુભવનું એક રૂપ છે અને બીજું રૂપ તે વેદના છે. એક સંવેદન છે તો બીજું વેદન છે. વસ્તુને જાણવી તે એક રૂપ છે અને તેને ભોગવવી એ બીજું રૂપ છે. જાણવા સાથે જ્ઞાનનો અને ભોગ સાથે વેદનાનો સંબંધ છે. પ્રથમ જ્ઞાન છે અને પછી ભોગ છે એ વેદના પણ અનુકૂળ અને પ્રતિકૂળ બન્ને પ્રકારની હોય છે પ્રતિકૂળ વેદનાને કોઈ પસંદ કરતું નથી અનુકૂળ વેદના સૌને ગમે છે. તે સુખ કહેવાય છે એ સુખની પરાકાષ્ઠાને આનંદ એવું નામ અપાયું છે બાહ્ય વસ્તુના ભોગથી નિરપેક્ષ એવી અનુકૂળ વેદના એ આત્માનું સ્વરૂપ છે અને ચિંતકોએ તેને આનન્દાત્મા એવું નામ આપ્યું છે. અનુભવના એક સંવેદનરૂપના પ્રાધાન્યે પ્રજ્ઞાત્મા અથવા વિજ્ઞાનાત્માની કલ્પના થઈ તો તેના બીજા રૂપ વેદનાને પ્રાધાન્યે આનન્દાત્માની કલ્પનાને વેગ મળ્યો હશે એવી સંભાવના થાય છે આત્મા જેવી એક અખંડ વસ્તુનું ખંડ–ખંડ કરીને દર્શન કરવામાં આવે તો વિજ્ઞાનાત્મા અને આનન્દાત્મા જેવાં તેનાં રૂપો વિચારક સમક્ષ ઉપસ્થિત થાય તે સ્વાભાવિક છે

વિજ્ઞાનનું લક્ષ્ય તો આનન્દ જ છે, તેથી ચિંતકોએ વિજ્ઞાનાત્માનો પણ અન્તરાત્મા આનન્દાત્માને માન્યો હોય તો નવાઈ નથી[2] વળી એક દાર્શનિક અને એક ધાર્મિક એવી બે ભાવના મનુષ્યમાં છે. દાર્શનિક જો કે વિજ્ઞાનાત્માને પ્રાધાન્ય આપે છે, પણ દાર્શનિકમાં જ રહેલો ધાર્મિક આત્મા આનન્દાત્માની કલ્પના કરીને તૃપ્તિ અનુભવે તો તેમાં આશ્ચર્ય નથી[3]

(૬) પુરુષ, ચેતન આત્મા–ચિદાત્મા–બ્રહ્મ

અન્નમય આત્માથી માંડીને વિચારકે આત્માની બાબતમાં આનન્દાત્મા સુધી પ્રગતિ કરી, પણ તેની એ પ્રગતિ હજી આત્મતત્ત્વનાં જુદાં જુદાં આવરણોને આત્મા માનીને થઈ રહી હતી, પણ એ બધાએ આત્માનો પણ જે આત્મા હતો તેની શોધ કરવાની બાકી જ

1. કઠો૦ ૧.૩.૧૦–૧૧ 2. તૈત્તિરીય ૨-૫ 3 Nature of Consciousness in Hindu Philosophy, p 29

હતી. એ આત્માની જ્યારે શોધ થઈ ત્યારે કહી દેવામાં આવ્યું કે અન્નમય આત્મા, જેને શરીર કહેવામાં આવે છે તે તો રથ જેવું છે. તેને દોરનાર રથી એ જ ખરો આત્મા છે[1] આત્મા વિનાનું શરીર કશું જ કરી શકતું નથી. શરીરની જે ચાલક શક્તિ છે તે જ આત્મા છે. આમ શરીર અને આત્મા એ બન્ને તત્ત્વો પૃથક્ છે એમ સ્પષ્ટ કરવામાં આવ્યું. આત્માથી સ્વતંત્રપણે પ્રાણ કશું જ કરી શકતો નથી. આત્મા એ તો પ્રાણનો પણ પ્રાણ છે.[2] પ્રશ્નોપનિષદમાં તો કહેવામાં આવ્યું છે કે આત્માથી જ પ્રાણનો જન્મ છે. મનુષ્ય પર તેનો પડછાયો આધાર રાખે છે, તેમ પ્રાણ એ આત્માને અવલમ્બે છે.[3] આ રીતે પ્રાણ અને આત્માનો ભેદ કર્યો

ઇન્દ્રિય અને મનથી પણ એ આત્મા ભિન્ન છે એની સૂચના કેનોપનિષદમાં[4] કરવામાં આવી છે. ત્યાં જણાવ્યું છે કે ઇન્દ્રિયો અને મન એ બ્રહ્મ–આત્મા વિના કશું જ કરવા સમર્થ નથી આત્મા છે એટલે જ ચક્ષુ આદિ ઇન્દ્રિયો અને મન પોતપોતાનું કાર્ય કરે છે. જેમ વિજ્ઞાનાત્માનો અંતરાત્મા આનંદાત્મા છે તેમ આનન્દાત્માનો ય અંતરાત્મા સત્ એવું બ્રહ્મ છે, એમ કહીને વિજ્ઞાન અને આનન્દથી પણ પર એવા બ્રહ્મની કલ્પના કરવામાં આવી છે.[5]

બ્રહ્મ અને આત્મા એ જુદા નથી પણ એક જ તત્ત્વનાં બે નામો છે.[6] એ જ આત્માને સર્વ તત્ત્વોથી પર એવો પુરુષ પણ કહ્યો છે અને સર્વ ભૂતોમાં ગૂઢાત્મા પણ કહ્યો છે.[7] કઠોપનિષદમાં બુદ્ધિને-વિજ્ઞાનને પ્રાકૃત–જડ બતાવ્યું છે એટલે વિજ્ઞાનાત્માની કલ્પનાથી ચિંતકોને સંતોષ ન થાય એ સ્વાભાવિક છે. તેથી તેનાથી પણ પર એવા ચિદાત્મા–પુરુષ ચેતન આત્માની શોધ આવશ્યક હતી અને તે બ્રહ્મ અથવા ચેતન–આત્માની કલ્પનાએ પૂરી થઈ. આ રીતે ચિંતકોએ આત્માને અભૌતિક તત્ત્વરૂપે સ્થિર કરી દીધો આ પ્રમાણે ભૂતથી માંડીને ચેતન સુધીની આત્મવિચારણાની ઉત્ક્રાંતિનો ઇતિહાસ અહીં પૂરો થાય છે.

પ્રથમ વિજ્ઞાનાત્માના વર્ણન પ્રસંગે કહેવામાં આવ્યું છે કે તેને સ્વયંજ્યોતિ માનવામાં નથી આવ્યો. સુષુપ્તાવસ્થામાં તે અચેતન બની જાય છે. તે સ્વપ્રકાશી નથી, પણ આ પુરુષ –ચેતન આત્મા કે ચિદાત્મા વિશે એમ નથી. તે તો સ્વયંજ્યોતિ છે, સ્વયં પ્રકાશી છે.[8] તે તો વિજ્ઞાનનો પણ અંતર્યામી છે[9] એ સર્વાન્તરાત્મા વિશે કહેવામાં આવ્યું છે કે તે સાક્ષાત્ છે, અપરોક્ષ છે, પ્રાણનો લેનાર તે છે, આંખનો જોનાર તે છે, કાનનો સાંભળનાર તે છે, મનનો વિચારનાર તે છે, જ્ઞાનનો જાણનાર તે છે.[10] એ જ દ્રષ્ટા છે, એ જ શ્રોતા છે, એ જ મન્તા છે, એ જ વિજ્ઞાતા છે.[11] નિત્ય ચિન્માત્રરૂપ છે, સર્વ પ્રકાશરૂપ છે, ચિન્માત્ર જ્યોતીરૂપ છે.[5]

---

૧. છાગલેય ઉપનિષદનો સાર–જુઓ, History of Indian Philosophy, Vol. 2, p. 131; મૈત્રી ઉપનિષદ્ ૨–૩–૪; કઠો ૧–૩–૩ ૨ કેન ૧–૨. ૩. પ્રશ્નોપનિષદ્ ૩–૩. ૪. કેન ૧.૪–૬. ૫. તૈત્તિરીય ૨–૬. ૬. 'सर्वं हि एतद् ब्रह्म अयमात्मा ब्रह्म'–માંડુક્ય ૨. બૃહદા૦ ૨–૫–૧૯. ૭. કઠોપનિષદ ૧.૩.૧૦-૧૨ ૮ બૃહદા. ૪. ૩. ૬ અને ૯. વિજ્ઞાનાત્મા અને પ્રજ્ઞાનઘન (બૃહદા. ૪–૫–૧૩) આત્મા વચ્ચે અંતર છે. પ્રથમ પ્રાકૃત છે જ્યારે બીજો પુરુષ–ચેતન છે. ૨. બૃહદા૦ ૩-૭–૧૨. ૧૦ બૃહદા ૩.૪.૧–૨. ૧૧. બૃહદ૦ ૩૭.૨૩; ૩.૮,૧૧. ૫. મૈત્ર્યુપનિષદ ૩–૧૬–૨૧.

આ પુરુષ કે ચિદાત્માને અજર, અક્ષર, અમૃત, અમર, અવ્યય, અજ, નિત્ય, ધ્રુવ શાશ્વત, અનન્ત માનવામાં આવ્યો છે.[1] એના વિશે કઠ. (૧-૩-૧૫)માં કહેવામાં આવ્યું છે કે તે અશબ્દ, અસ્પર્શ, અરૂપ, અવ્યય, અરસ, નિત્ય, અગન્ધવત્, અનાદિ, અનંત, મહત્ તત્ત્વથી પર, ધ્રુવ, એવા આત્માને જાણીને મનુષ્ય મૃત્યુના મુખમાંથી મુક્ત થઈ જાય છે.

(૭) ભ. બુદ્ધનો અનાત્મવાદ

આપણે જોયું કે ચિંતકો સર્વપ્રથમ બાહ્ય દૃષ્ટિએ ગ્રાહ્ય એવા ભૂતને જ મૌલિક તત્ત્વ સ્વીકારતા, પણ ક્રમક્રમે તેઓ આત્મતત્ત્વને સ્વીકારતા થયા. તે તત્ત્વ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય નહિ, પણ અતીન્દ્રિય હતું. આવા એક અતીન્દ્રિય તત્ત્વની કલ્પના જ્યારે ચિંતકોને સૂઝી ત્યારે તેના સ્વરૂપ વિશે ચિંતનમાં તેઓ લાગી જાય તે સ્વાભાવિક છે. પ્રાણ મન અને પ્રજ્ઞાથી પણ પર એવા આત્માની જ્યારે કલ્પના થઈ ત્યારે ચિંતકો સામે નવા નવા પ્રશ્નો આવીને ઊભા રહ્યા. પ્રાણ, મન, પ્રજ્ઞા એ તો એવી વસ્તુઓ હતી જેનુ જ્ઞાન સહજ હતું, પણ આત્મા તો એથી પણ પર મનાયો, એટલે તેનું જ્ઞાન કેવી રીતે કરવુ, અને તે કેવો છે, તેનું શું સ્વરૂપ છે એ પ્રશ્નો ઉત્થિત થયા. ખરી આત્મવિદ્યા હવે જ શરૂ થઈ અને લોકોને આ વિદ્યાનો એવો નાદ લાગ્યો કે તેમને આત્માની શોધમાં જ કર્તવ્યની ઇતિશ્રી જણાઈ. આ દુનિયાના કે સ્વર્ગના ભોગો તેમને એ આત્મસુખની અપેક્ષાએ તુચ્છ લાગ્યા અને ત્યાગ અને તપશ્ચર્યાની કઠિન યાતનાઓ તેમણે સહર્ષ સ્વીકારી. નચિકેતા[2] જેવા કુમારો મૃત્યુ પછીની આત્માની સ્થિતિ જાણવા માટે એટલા બધા આતુર બની ગયા કે તેમને આ દુનિયાનાં કે સ્વર્ગનાં સુખો તુચ્છ લાગવા મંડયાં. મૈત્રેયી[3] જેવી સ્ત્રીઓ પોતાના પતિની મિલકતનો વારસો લેવાને બદલે આત્મવિદ્યાની શોધમાં પડી ગઈ અને પતિને કહેવા લાગી કે, જેના વડે હું અમર ન થઈ શકું તે લઈને હું શું કરું ? હે ભગવન્, અમર બનવાનું સાધન તમે જાણતા હો તો તે મને કહો અને કોઈ કોઈ તો પોકારી પોકારીને કહેવા લાગ્યા કે જેમાં દ્યુલોક, અન્તરીક્ષ અને પૃથ્વી તેમજ સર્વ પ્રાણો સાથે મન ઓતપ્રોત થયું છે તે એકમાત્ર આત્માનું જ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરો અને બીજી બધી વાતો છોડી દો. એ આત્મા અમરપણું મેળવવા માટે સેતુ જેવો છે.[4] યાજ્ઞવલ્ક્ય તો છેવટે આગળ વધીને કહે છે કે પતિ, પત્ની, પુત્રો, ધન, પશુ એ બધુ પણ આત્માને ખાતર જ પ્રિય છે, માટે એ આત્માને જ જોવો જોઇએ, તેને વિશે જ સાંભળવું જોઈએ, તેને વિશે વિચાર કરવો જોઇએ, તેને વિશે જ ધ્યાન કરવુ જોઇએ. એમ કરવાથી જ બધુ જ્ઞાત થઈ જાય છે.[5]

આનું એક શુભ પરિણામ એ આવ્યું કે વૈદિક કર્મકાંડ પ્રત્યે ચિંતકોનો વિરોધ જાગ્યો. પણ આ વિદ્યાનો પણ પાછો અતિરેક થયો અને અતીન્દ્રિય આત્મા વિશે જેને જેમ ફાવ્યું તેમ કલ્પના કરવા લાગી ગયા. વસ્તુસ્થિતિ આવી હોવાથી ઔપનિષદ આત્મવિદ્યા વિશે પ્રતિક્રિયા જાગે તે સ્વાભાવિક છે. અને તેની પ્રતિક્રિયા ભ. બુદ્ધના ઉપદેશોમાં આપણને જોવા મળે છે બધાં ઉપનિષદોનું સારતત્ત્વ તો છેવટે એ

---

૧. કઠ ૩-૨: બૃહદા૦ ૪-૪-૨૦; ૩-૮-૮; ૪-૪-૨૫; શ્વેતા૦ ૧-૯, ઇત્યાદિ. ૨. કઠો૦ ૧. ૧. ૨૩-૨૯. ૩. બૃહદા૦ ૨-૪-૩ ૪. મુંડક ૨-૨-૫. ૫. બૃહદા૦ ૪-૫-૬.

જ છે કે વિશ્વના મૂળમાં માત્ર એક જ શાશ્વત આત્મા–બ્રહ્મ તત્ત્વ છે અને એ સિવાય બીજું કશું જ નથી. ઉપનિષદના ઋષિઓએ છેવટે તો એટલે સુધી કહી દીધું કે અદ્વૈત તત્ત્વ છતાં જે મનુષ્યો સંસારમાં ભેદની કલ્પના કરે છે તે પોતાના સર્વનાશને નોતરે છે.[1] આ પ્રકારે એ સમયે આત્મવાદનાં પૂર ઊમટ્યાં હતાં એટલે એ પૂરની સામે બંધ બાંધવાનું કાર્ય ભ. બુદ્ધે કર્યું. તેમાં તેમને સ્થાયી સફળતા કેટલી મળી એ એક જુદો પ્રશ્ન છે, પણ ભ. બુદ્ધે એ પૂરને અનાત્મવાદ તરફ વાળવા પૂરતો પ્રયત્ન કર્યો એ જ કહેવાનું છે

ભગવાન બુદ્ધે અનાત્મવાદનો ઉપદેશ આપ્યો એમ જ્યારે આપણે કહીએ છીએ ત્યારે એમ નથી સમજવાનું કે તેઓ આત્મા જેવી વસ્તુનો સર્વથા નિષેધ કરે છે. તેમના નિષેધનું તાત્પર્ય એટલું જ છે કે ઉપનિષદોમાં જે પ્રકારના શાશ્વત અદ્વૈત આત્માનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે, આત્માને જે પ્રકારે વિશ્વનું એકમાત્ર મૌલિક તત્ત્વ માનવામાં આવ્યું છે તેનો વિરોધ ભગવાન બુદ્ધે કર્યો છે.

ઉપનિષદના પૂર્વોક્ત ભૂતવાદીઓ અને દાર્શનિક સૂત્રકાળના નાસ્તિકો કે ચાર્વાકો પણ અનાત્મવાદી છે અને ભ. બુદ્ધ પણ અનાત્મવાદી છે. એ બન્ને આટલી વાતોમાં સહમત છે કે આત્મા એ સર્વથા સ્વતંત્ર એવું દ્રવ્ય નથી અને તે નિત્ય કે શાશ્વત પણ નથી અર્થાત્ બન્નેને મતે આત્મા એ ઉત્પન્ન થનારી વસ્તુ છે. પણ ચાર્વાક અને ભ. બુદ્ધમાં જે મતભેદ છે તે એ છે કે પુદ્ગલ, આત્મા, જીવ, ચિત્ત નામની એક સ્વતંત્ર વસ્તુ છે એમ ભ. બુદ્ધ માને છે, જ્યારે ભૂતવાદી તેને માત્ર એક, ચાર કે પાંચ ભૂતોમાંથી નિષ્પન્ન થનારી પરતંત્ર વસ્તુ માને છે ભ. બુદ્ધ પણ જીવ પુદ્ગલ કે ચિત્તને અનેક કારણોથી ઉત્પન્ન તો માને છે અને એ અર્થમાં તે પરતંત્ર પણ છે, પણ એ ઉત્પત્તિનાં જે કારણો છે તેમાં પણ વિજ્ઞાન અને વિજ્ઞાનેતર બન્ને પ્રકારનાં કારણો વિદ્યમાન હોય છે; જ્યારે ચાર્વાકોને મતે ચૈતન્યની ઉત્પત્તિમાં ચૈતન્યેતર ભૂતો જ કારણો છે, ચૈતન્ય કારણ છે જ નહિ. તાત્પર્ય એ છે કે ભૂતોની જેમ વિજ્ઞાન પણ એક મૂળ તત્ત્વ છે, જે જન્ય અને અનિત્ય છે એમ ભ. બુદ્ધ સ્વીકારે છે, જ્યારે ચાર્વાકો માત્ર ભૂતોને જ મૂળ તત્ત્વ માને છે. બુદ્ધ ચૈતન્ય–વિજ્ઞાનની સંતતિ–ધારાને અનાદિ માને છે, પણ ચાર્વાકને મતે ચૈતન્યધારા જેવું કશું જ નથી. નદીનો પ્રવાહ ધારાબદ્ધ જલબિન્દુઓથી બને છે અને તેમાં એકત્વની પ્રતીતિ થાય છે, તેમ વિજ્ઞાનની સંતતિ–પરંપરાથી વિજ્ઞાનધારા બને છે અને તેમાં પણ એકત્વની પ્રતીતિ થાય છે. વસ્તુતઃ જલબિન્દુઓની જેમ પ્રત્યેક દેશ અને કાલમાં વિજ્ઞાનક્ષણો ભિન્ન જ હોય છે. આવી વિજ્ઞાનધારાનો સ્વીકાર ભ. બુદ્ધે કર્યો છે, પણ ચાર્વાકોને તે પણ માન્ય નથી.

ભ. બુદ્ધે રૂપ, વેદના, સંજ્ઞા, સંસ્કાર અને વિજ્ઞાન, ચક્ષુઆદિ ઇન્દ્રિયો, તેના વિષયો, તેનાથી થતું જ્ઞાન મન, માનસિક ધર્મ અને મનોવિજ્ઞાન એ બધાંને એકેકને લઈને વિચાર કર્યો છે અને બધાંને અનિત્ય, દુઃખ અને અનાત્મ કહી દીધાં છે. એ બધાં વિશે તેઓ પૂછતા કે નિત્ય છે કે અનિત્ય? ઉત્તર મળતો કે તે અનિત્ય છે. એટલે તેઓ ફરી પૂછતા કે જે અનિત્ય હોય તે સુખ છે કે દુઃખ? ઉત્તર મળતો કે દુઃખ. એટલે તેઓ ફરી પૂછતા કે જે વસ્તુ અનિત્ય હોય, દુઃખ હોય, વિપરિણામી હોય, શું તેના વિશે 'આ મારું છે, એ

---

૧. "मनसैवानुद्रष्टव्यं नेह नानास्ति किंचन। मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति ॥" બૃહદા૦ ૪. ૪. ૧૯; કઠ ૪. ૧૧.

હું છું, એ મારો આત્મા છે' એવા વિકલ્પો કરી શકાય? ઉત્તરમાં નકાર મળતો અને આ રીતે બધું અનાત્મ જ છે, આત્મા જેવી વસ્તુ શોધી જડતી નથી, એમ તેઓ શ્રોતાને પ્રતીતિ કરાવી દેતા.[1]

ભગવાન બુદ્ધે રૂપાદિ બધી વસ્તુને જન્ય માની છે અને વ્યાપ્તિ કરી છે કે જે જન્ય હોય છે તેનો નિરોધ અવશ્ય થાય છે.[2] આથી અનાદિ અનંત એવા આત્મતત્ત્વને બુદ્ધમતમાં સ્થાન નથી.

પૂર્વોક્ત મનોમય આત્મા સાથે બૌદ્ધસંમત પુદ્ગલ એટલે કે દેહધારી જીવ—જેને ચિત્ત પણ કહેવાય છે તેની તુલના કરવા કોઈ લલચાઈ જાય એમ બને. પણ વસ્તુતઃ એ બન્નેમાં ભેદ છે. બૌદ્ધમતે મન અંતઃકરણ મનાયું છે અને ઇન્દ્રિયોની જેમ ચિત્તોત્પાદમાં એ પણ એક કારણ છે; એટલે મનોમય આત્મા સાથે તેની તુલના થઈ શકે નહિ, પણ વિજ્ઞાનાત્મા સાથે તેની તુલના અંશતઃ થઈ શકે છે વિજ્ઞાનાત્મા એ સતત જાગરિત નથી, સતત સંવેદક નથી, પણ સુપ્તાવસ્થા કે મૃત્યુવખતે તે લીન થઈ જાય છે અને ફરી પાછો સંવેદક બને છે. એ જ વસ્તુ પુદ્ગલ વિશે પણ કહી શકાય તેને પણ સુપ્તાવસ્થામાં અને મૃત્યુવખતે નિરોધ છે. આ તુલના આંશિક એટલા માટે છે કે વિજ્ઞાનાત્મા જ ફરી પાછો જાગરિત થાય છે એમ મનાયું છે; પણ બુદ્ધે તો જાગરિત થનાર પુદ્ગલને કે મૃત્યુ પછી જન્મનાર પુદ્ગલને વિશે 'એ જ છે' કે 'ભિન્ન છે' એ બન્ને વિધાનોમાંથી એક પણ વિધાનને ઉચિત માન્યું નથી. જો તે એમ કહે કે એ જ પુદ્ગલે ફરી જન્મ લીધો તો ઉપનિષત્સંમત શાશ્વતવાદનું સમર્થન થઈ જાય, જે બુદ્ધને અનિષ્ટ છે. અને જો તે એમ કહે કે 'ભિન્ન છે' તોપણ ભૌતિકવાદીઓના ઉચ્છેદવાદનું સમર્થન થઈ જાય, જે પણ બુદ્ધને અનિષ્ટ છે. એટલે બુદ્ધ માત્ર એટલું જ કહે છે કે પ્રથમ ચિત્ત હતું એટલે બીજું થયું થનાર તે જ નથી અને તેથી ભિન્ન પણ નથી, પણ તે તેની ધારામાં છે એટલે જન્મ—જરા—મરણાદિ કોઈ સ્થાયી ધ્રુવ જીવના છે એમ નહિ, પણ તે બધા અમુક કારણોને લઈને થાય છે એમ કહેવું જોઈએ એવો બુદ્ધનો ઉપદેશ હતો. બુદ્ધમતે જન્મ જરા મરણ એ બધું તો છે, પણ તે બધાને સ્થાયી કોઈ આધાર પણ છે એમ બૌદ્ધો માનતા નથી[3] તાત્પર્ય એ છે કે ભગવાન બુદ્ધને ચાર્વાકોનો દેહાત્મવાદ જ અમાન્ય છે એમ નહિ, પણ ઉપનિષત્સંમત સર્વાન્તર્યામી નિત્ય, ધ્રુવ, શાશ્વત એવો આત્મા પણ અમાન્ય છે. તેમના મતે આત્મા શરીરથી અત્યન્તભિન્ન છે એમ પણ નથી અને શરીરથી તે અભિન્ન છે એમ પણ નથી. તેમને ચાર્વાકસંમત ભૌતિકવાદ એકાન્ત લાગે છે અને ઉપનિષદોનો કૂટસ્થ આત્મવાદ પણ એકાંત જણાય છે. એમનો માર્ગ તો મધ્યમમાર્ગ છે જેને તેઓ "પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદ— 'અમુક વસ્તુની અપેક્ષાથી અમુક વસ્તુ ઉત્પન્ન થઈ એવો વાદ—કહે છે. તે શાશ્વતવાદ નથી, ઉચ્છેદવાદ નથી, પણ અશાશ્વતાનુચ્છેદવાદને નામે તેમના વાદને કહી શકાય.

---

૧. સંયુત્તનિકાય ૧૨. ૭૦ ૩૨–૩૭, દીઘનિકાય-મહાનિદાનસુત્ત ૧૫, વિનયપિટક–મહાવગ્ગ–૧. ૬. ૩૮–૪૬ ૨. 'य किंचि समुदयधम्म सब्ब तं निरोधधम्मं'—મહાવગ્ગ ૧. ૬. ૨૯. "सब्बे संखारा अनिच्चा- दुक्खा--अनत्ता" અંગુત્તરનિકાય તિકનિપાત ૧૩૪. ૩. સંયુત્તનિકાય ૧૨–૩૬, અંગુત્તરનિકાય ૩, દીઘનિકાય બ્રહ્મજાલ સુત્ત, સંયુત્તનિકાય ૧૨. ૧૭, ૨૪; વિસુદ્ધિમગ્ગ ૧૭. ૧૬૧–૧૭૪.

બુદ્ધમતે સંસારમાં સુખ દુખ ઈત્યાદિ અવસ્થાઓ છે, કર્મ છે, જન્મ છે, મરણ છે, બન્ધ છે, મુક્તિ છે—આ બધુ જ છે; પણ એ બધાનો કોઈ સ્થિર આધાર નથી—અનવસ્થાતા નથી. એ બધી અવસ્થાઓ પૂર્વપૂર્વનાં કારણોને લઈને ઉત્પન્ન થતી રહે છે અને એક નવા કાર્યને ઉત્પન્ન કરીને નષ્ટ થતી રહે છે. આ પ્રકારે સંસારનું ચક્ર ચાલ્યા કરે છે. પૂર્વનો સર્વથા ઉચ્છેદ પણ ઈષ્ટ નથી અને ધ્રૌવ્ય પણ ઈષ્ટ નથી. ઉત્તર પૂર્વથી સર્વથા અસંબદ્ધ છે, અપૂર્વ છે એમ પણ ન કહેવાય, કારણ કે કાર્ય-કારણની સાંકળમાં બન્ને જકડાયેલાં છે. પૂર્વનો બધો સંસ્કાર ઉત્તરને મળી જાય છે એટલે હવે પૂર્વ તે ઉત્તરરૂપે વિદ્યમાન બને છે, ઉત્તર એ પૂર્વથી સર્વથા ભિન્ન પણ નથી અને અભિન્ન પણ નથી પણ અવ્યાકૃત છે, કારણ કે ભિન્ન કહેવા જતાં ઉચ્છેદવાદ બને અને અભિન્ન કહેવા જતાં શાશ્વતવાદ. ભ. બુદ્ધને એ બન્ને વાદો અમાન્ય હતા, એટલે આવી બાબતોમાં તેમણે અવ્યાકૃતવાદનું શરણ સ્વીકાર્યું છે.[1]

આ જ વસ્તુને બુદ્ધઘોષે પૌરાણિકોનું વચન ટાંકીને જણાવી છે—

कम्मस्स कारको नत्थि विपाकस्स च वेदको ।
सुद्धधम्मा पवत्तन्ति एवेत सम्मदस्सनं ॥
एव कम्मे विपाके च वत्तमाने सहेतुके ।
बीजरुक्खाकानं व पुब्बा कोटि न नायति ॥
अनागते पि संसारे अप्पवत्तं न दिस्सति ।
एतमत्थं अनञ्ञाय तित्थिया असयवसी ॥
सत्तसञ्ञ गहेत्वान सस्सतुच्छेददस्सिनो ।
द्वासट्ठिदिट्ठि गण्हन्ति अञ्ञमञ्ञविरोधिता ॥
दिट्ठिबन्धन-बद्धा ते तण्हासोतेन वुय्हरे ।
तण्हासोतेन—वुय्हन्ता न ते दुक्खा पमुच्चरे ॥
एवमेत अभिञ्ञाय भिक्खु बुद्धस्स सावको ।
गम्भीर निपुण सुञ्ञ पच्चयं पटिविज्झति ॥
कम्म नत्थि विपाकम्हि पाको कम्मे न विज्जति ।
अञ्ञमञ्ञ उभो सुञ्ञा न च कम्मं विना फल ॥
यथा न सुरिये अग्गि न मणिम्हि न गोमये ।
न तेसि बहि सो अत्थि समारेहि च जायति ॥
तथा न अन्ते कम्मस्स विपाको उपलब्भति ।
बहिद्धावि न कम्मस्स न कम्म तत्थ विज्जति ॥
फलेन सुञ्ञं तं कम्मं फल कम्मे न विज्जति ।
कम्मं च खो उपादाय ततो निब्बत्तती फल ॥
न हेत्थ देवो ब्रह्मा वा संसारस्सत्थिकारको ।
सुद्धधम्मा पवतति हेतुसंभारपच्चया ॥

આનું તાત્પર્ય એ છે કે—

---

૧. જુઓ ન્યાયાવતારવાર્તિક-વૃત્તિની પ્રસ્તાવના, પૃ૦ ૬; મિલિન્દ પ્રશ્ન ૨. ૨૫-૩૩, પૃ૦ ૪૧-૪૨

કર્મને કરનાર કોઈ છે નહિ, વિપાક-કર્મનું ફલ-ને વેદનાર કોઈ છે નહિ, પણ શુદ્ધ ધર્મોની પ્રવૃત્તિ થાય છે આ જ સમ્યગ્દર્શન છે.

આ પ્રમાણે કર્મ અને વિપાક પોતપોતાના હેતુને લઈને પ્રવૃત્ત થાય છે અને તેમાં પહેલું કોણ એ બીજ અને વૃક્ષની જેમ કહી શકાતું નથી એટલે કે કર્મ અને વિપાક અનાદિકાળથી એકથી બીજું એમ બીજ અને વૃક્ષની જેમ ચાલ્યાં આવ્યાં છે

વળી એ કર્મ અને વિપાકની સંતતિ ક્યારે નિરુદ્ધ થશે એ પણ કહી શકાતું નથી. તીર્થિકો આ વસ્તુને જાણ્યા વિના પરાધીન બને છે.

સત્ત્વ-જીવને લઈને કોઈ શાશ્વત અને કોઈ ઉચ્છેદવાદનું અવલંબન લે છે અને પરસ્પર વિરોધી એવી ૬૨ દૃષ્ટિઓને ગ્રહે છે.

દૃષ્ટિના બંધનમાં બંધાઈને તેઓ તૃષ્ણાસ્રોતમાં તણાઈ જાય છે અને તેમાં તણાતા એવા તે દુઃખથી મુક્ત થઈ શકતા નથી

એ વસ્તુને જાણીને બુદ્ધ-શ્રાવક ગંભીર નિપુણ શૂન્ય એવા પ્રત્યયને જાણે છે.

કર્મ એ વિપાકમાં નથી અને વિપાક એ કર્મમાં નથી, એ બન્ને એકબીજાથી શૂન્ય છે છતાં કર્મ વિના ફલ-વિપાક તો છે નહિ.

જેમ અગ્નિ સૂર્યમાં નથી, મણિમાં નથી, ગોમય-છાણામાં નથી અને તેથી બહાર પણ નથી, પણ તે બધાનો સમુદાય થયે તે ઉત્પન્ન થાય છે-તે જ પ્રકારે કર્મનો વિપાક એ કર્મમાં ઉપલબ્ધ નથી અને કર્મથી બહાર પણ નથી, અને વિપાકમાં પણ કર્મ નથી, આ પ્રમાણે કર્મ એ ફલશૂન્ય છે, કર્મમાં ફળ નથી છતાં પણ કર્મને લઈને ફળ તો મળે છે.

અહીં કોઈ દેવ કે બ્રહ્મા સંસારનો કર્તા છે નહિ-શુદ્ધ ધર્મોની જ પ્રવૃત્તિ હેતુસમુદાયને લઈને થાય છે-વિશુદ્ધિમાર્ગ ૧૯. ૨૦.

ભદંત નાગસેને રથની[1] ઉપમાથી પુદ્ગલ એ કેશ દાંત ઇત્યાદિ શરીરના અંશો તથા રૂપ, વેદના, સંજ્ઞા, સંસ્કાર, વિજ્ઞાન એ બધાની અપેક્ષાએ છે, પણ પારમાર્થિક કોઈ છે નહિ એમ જણાવ્યુ છે. મિલિન્દ પ્રશ્ન ૨. ૪. સૂ૦ ૨૯૮.

સ્વયં બુદ્ધઘોષે કહ્યું છે કે—

> यथेव चक्खुविञ्ञाण मनोधातु अनन्तर।
> न चेव आगत नापि न निब्बत्त अनन्तर ॥
> तथेव परिसन्धिम्हि वत्तते चित्तसतति ।
> पुरिमं भिज्जति चित्त पच्छिम जायत ततो ॥

મનોધાતુથી અનન્તર જેમ ચક્ષુવિજ્ઞાન થાય છે- તે ક્યાંયથી આવ્યું તો નથી છતાં તે ઉત્પન્ન નથી થયું એમ પણ નથી, તે જ પ્રકારે જન્માન્તરમાં ચિત્તસંતતિ વિશે સમજવાનું છે કે પૂર્વચિત્તનો નાશ થયો છે અને તેથી નવું ચિત્ત ઉત્પન્ન થયુ છે (વિશુદ્ધિમાર્ગ ૧૯-૨૩)

ભ. બુદ્ધે એ પુદ્ગલને ક્ષણિક અને નાના-અનેક કહ્યો છે. એ ચેતન તો છે, પણ માત્ર ચેતન છે એમ તો ન કહી શકાય. તે નામ અને રૂપ એ બન્નેના સમુદાયરૂપ છે[2] એટલે તેને ભૌતિક-અભૌતિકના મિશ્રણરૂપ જ કહેવો જોઈએ. આ પ્રકારે બૌદ્ધસંમત

પુદ્ગલ એ ઉપનિષદની જેમ કેવલ ચેતન કે ભૌતિકવાદીઓની જેમ કેવલ અચેતન નથી; આમાં પણ બુદ્ધનો મધ્યમમાર્ગ જ છે. મિલિન્દપ્રશ્ન ૨. ૩૩; વિશુદ્ધિમાર્ગ ૧૮. ૨૫-૩૫ સંયુત્તનિકાય ૧. ૧૩૫

(૮) દાર્શનિકોનો આત્મવાદ

ઉપનિષત્કાળ પછી ભારતીય વિવિધ વૈદિક દર્શનોની વ્યવસ્થા થઈ છે એટલે હવે એ વિશે પણ નિર્દેશ કરવો આવશ્યક છે. ઉપનિષદો ભલે લાંબા કાળની વિચારપરંપરાને વ્યક્ત કરતાં હોય, પણ તેમાં એનું એક સૂત્ર સામાન્ય છે. ભૂતવાદનું પ્રાધાન્ય માનીએ કે આત્મવાદનું, પણ એક વસ્તુ નક્કી જ છે કે વિશ્વના મૂળમાં કોઈ એક વસ્તુ છે, અનેક નહિ—એ પ્રકારની એકસૂત્રતા સમસ્ત ઉપનિષદોમાં જોવા મળે છે. ઋગ્વેદ (૧૦. ૧૨૯)માં તેને तदेक તો કહ્યું હતું, પણ નામ આપ્યું ન હતું. બ્રાહ્મણકાળમાં તે એક તત્ત્વ પ્રજાપતિ કહેવાયું. ઉપનિષદોમાં તેને સત્, અસત્, આકાશ, જલ, વાયુ, પ્રાણ, મન, પ્રજ્ઞા, આત્મા, બ્રહ્મ, એવા વિવિધ નામે કહ્યું, પણ તેમાં વિશ્વના મૂળમાં અનેક તત્ત્વ માનનારી વિચારધારાને પ્રશ્રય આપવામાં આવ્યો નથી. પણ દાર્શનિક સૂત્રોની જ્યારે રચના થઈ ત્યારે વેદાન્ત દર્શન સિવાયનાં ભારતીય વૈદિક-અવૈદિક બધાં દર્શનોમાં અદ્વૈતવાદને પ્રશ્રય મળ્યો હોય તેવું દેખાતું નથી; એટલે માનવું જોઈએ કે ભલેને ઉપનિષદો પહેલાંનું અવૈદિક પરંપરાનું દાર્શનિક સાહિત્ય ઉપલબ્ધ ન હોય, પણ અદ્વૈતવિરોધી પરંપરાનું અસ્તિત્વ પ્રાચીન કાળથી હતું જ. એ પરંપરાના અસ્તિત્વને કારણે જ વેદ-બ્રાહ્મણપ્રતિપાદિત વૈદિક કર્મકાંડને સ્થાને સ્વયં વૈદિકોએ જ્ઞાનમાર્ગ અને આધ્યાત્મિક માર્ગ અપનાવ્યો છે અને એ જ પરંપરાના અસ્તિત્વને કારણે વૈદિક દર્શનોએ અદ્વૈત માર્ગને છોડી દ્વૈતમાર્ગ અથવા તો બહુતત્ત્વવાદી પરંપરાને અપનાવી છે. વેદવિરોધી શ્રમણપરંપરામાં જ જૈન પરંપરા, આજીવકપરંપરા, બૌદ્ધ પરંપરા, ચાર્વાક અને બીજી ઘણી પરંપરાઓ થઈ, પણ આજે માત્ર જૈન અને બૌદ્ધ પરંપરાનું અસ્તિત્વ છે. આપણે જોયું કે ઉપનિષદ્વિચારધારાની પરાકાષ્ઠા અદ્વૈત ચેતન આત્મા કે બ્રહ્મ તત્ત્વના સ્વીકારમાં થઈ છે, પણ વૈદિક દર્શનોમાં ન્યાય-વૈશેષિક, સાંખ્યયોગ, પૂર્વમીમાંસા એ બધાંએ માત્ર અદ્વૈત આત્મા જ નહિ, પણ જડ-ચેતન બન્ને પ્રકારનાં તત્ત્વોને મૌલિક માન્યાં છે, એટલું જ નહિ, પણ આત્મતત્ત્વને પણ એક ન માનતાં બહુ-સંખ્યક માન્યું છે. ઉક્ત બધાં દર્શનોએ આત્માને ઉપનિષદની જેમ ચેતન કહ્યો છે, એટલે કે તેને ભૌતિક નથી માન્યો.

(૯) જૈનમત

આ બધાં વૈદિક દર્શનોની જેમ જૈન દર્શનમાં પણ આત્મા એ ચેતન તત્ત્વ સ્વીકારાયું છે અને અનેક છતાં પણ એ ચેતનતત્ત્વ સંસારી અવસ્થામાં બૌદ્ધ દર્શનના પુદ્ગલની જેમ મૂર્ત-અમૂર્ત છે. જ્ઞાનાદિ ગુણોની અપેક્ષાએ અમૂર્ત છે, પણ કર્મ સાથેના તેના સંબંધને લઈને તે મૂર્ત પણ છે. આથી વિપરીત બીજાં બધાં દર્શનો ચેતનને અમૂર્ત જ માને છે.

ઉપસંહાર

આત્મસ્વરૂપ એ ચૈતન્ય છે એ નિષ્કર્ષ ભારતીય બધાં દર્શનોએ સ્વીકાર્યો છે. ચાર્વાક દર્શન જે નાસ્તિક દર્શનને નામે ઓળખાય છે તે પણ આત્માને ચેતન જ કહે છે. તેનો બીજાં દર્શનોથી જે મતભેદ છે તે એ છે કે આત્મા તે ચેતન છતાં શાશ્વત તત્ત્વ

નથી, એ સૂત્રમાંથી નિષ્પન્ન થાય છે. બૌદ્ધો પણ ચેતન તત્ત્વને બીજાં દર્શનોની જેમ નિત્ય નથી કહેતા, પણ ચાર્વાકોની જેમ જન્ય કહે છે. છતાં ચાર્વાક અને બૌદ્ધમાં એક મહત્ત્વનો ભેદ છે. તે એ કે બૌદ્ધોને મતે ચેતન જન્ય છતાં ચેતનસંતતિ અનાદિ છે. ચાર્વાક પ્રત્યેક જન્ય ચેતનને સર્વથા ભિન્ન જ અપૂર્વ જ—માને છે. બૌદ્ધ પ્રત્યેક જન્ય ચૈતન્યક્ષણને પૂર્વજનક ક્ષણથી સર્વથા ભિન્ન કે અભિન્ન હોવાની ના પાડે છે. ચાર્વાકનો ઉચ્છેદવાદ કે ઉપનિષદ અને બીજાં દર્શનોનો આત્મ શાશ્વતવાદ બૌદ્ધદર્શનને માન્ય નથી; એટલે જ તે આત્મસંતતિ અનાદિ છે એમ કહે છે, આત્મા અનાદિ છે એમ નથી કહેતું. સાંખ્ય-યોગ, ન્યાય-વૈશેષિક, પૂર્વમીમાંસા—ઉત્તરમીમાંસા અને જૈન એ બધાં દર્શનો આત્માને અનાદિ માને છે, પણ જૈન અને પૂર્વમીમાંસાદર્શનનો ભાટ્ટપક્ષ આત્માને પરિણામી નિત્ય માને છે, જ્યારે બાકીનાં બધાં દર્શનો તેને કૂટસ્થ નિત્ય માને છે.

આત્માને કૂટસ્થ માનનારા, તેમાં કશાં જ પરિણામો થતાં નથી એમ માનનારા પણ સંસાર અને મોક્ષ તો માને છે અને તેને પરિણામી નિત્ય માનનારા પણ તેનો સંસાર અને મોક્ષ માને છે. એટલે કૂટસ્થ કે પરિણામી માનવા છતાં છેવટે સંસાર અને મોક્ષની બાબતમાં કશો જ મતભેદ નથી. તે તો છે જ. તેને કેવી રીતે ઘટાવવો એ એક નિરાળો પ્રશ્ન છે.

આત્માના સામાન્ય સ્વરૂપ ચૈતન્યનો વિચાર કર્યા પછી હવે તેના વિશેષ સ્વરૂપનો વિચાર કરવો સરળ થઈ પડશે.

જીવો અનેક છે

પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં (ગા૦ ૧૫૮૧-૮૫) જીવો અનેક છે એવો પક્ષ સ્વીકારવામાં આવ્યો છે, અને આત્માદ્વૈત એટલે કે 'આત્મા એક જ છે' એ પક્ષનું નિરાકરણ કરવામાં આવ્યું છે. આપણે જોયું તે પ્રમાણે વેદથી માંડીને ઉપનિષદની જે વિચારધારા છે તેમાં અદ્વૈતપક્ષનું જ અવલંબન મુખ્યતવે છે એટલે ઉપનિષદના સિદ્ધાંતને આધારે વેદાન્તદર્શનની વ્યવસ્થા બ્રહ્મસૂત્રમાં કરવામાં આવી ત્યારે પણ તેમાં અદ્વૈતના સિદ્ધાન્તને જ પુષ્ટ કરવામાં આવ્યો. પરંતુ સંસારમાં જે અનેક જીવો પ્રત્યક્ષ છે તેનો નિષેધ કરવો સહજ હતો નહિ, એટલે આપણે જોઈએ છીએ કે તત્ત્વતઃ એક આત્મા માનવા છતાં એ એક અદ્વૈત આત્મા કે બ્રહ્મ સાથે સંસારમાં પ્રત્યક્ષ થતા અનેક જીવોનો શો સંબંધ છે તેનો ખુલાસો કરવો આવશ્યક હતો એ ખુલાસો બ્રહ્મસૂત્રના વ્યાખ્યાકારોએ કર્યો પણ છે; પરંતુ એમાં એકમત્ય રહ્યું નહિ તેથી વેદાન્તદર્શનની અનેક પરંપરાઓ વ્યાખ્યાભેદે થઈ ગઈ છે

વેદાન્તદર્શનની જેમ બીજાં પણ વૈદિક દર્શનો છે, પરંતુ તેમણે વેદાન્તની જેમ ઉપનિષદોને જ આધાર માનીને પોતાના દર્શનનું ઘડતર કર્યું નથી રૂઢિવશાત શાસ્ત્ર કે આગમને સ્થને વેદ અને ઉપનિષદને માનવા છતાં તે દર્શનોમાં ઉપનિષદોના અદ્વૈતપક્ષને સ્થાન મળ્યું નથી, પરંતુ વેદ બાહ્ય જૈનદર્શનની જેમ આત્માને તત્ત્વતઃ અનેક માનવામાં આવ્યા છે. એવાં વૈદિકદર્શનોમાં ન્યાય-વૈશેષિક, સાંખ્ય-યોગ, ઉત્તરમીમાંસા એ દર્શનો છે. પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં આ બીજા પક્ષને જ મહત્ત્વ આપીને જીવને નાના-અનેક સિદ્ધ કરવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે. એ જ પક્ષ જૈનોને પણ સંમત છે.

વેદાન્તપક્ષ અને ઇતરપક્ષમાં જે મૌલિક ભેદ છે તે એ જ છે કે વેદાન્તને મતે એક જ આત્મા મૌલિક તત્ત્વ છે અને અનેક આત્મા સંસારમાં જે દેખાય છે તે એ મૌલિક એક જ આત્માને લીધે છે, તે બધા સ્વતંત્ર નથી. તેથી વિપરીત વેદાન્તેતર પક્ષનું કહેવું છે કે સંસારમાં જે અનેક આત્મા દેખાય છે તે પ્રત્યેક સ્વતંત્ર આત્મા છે, તેઓનું અસ્તિત્વ બીજા કોઈ આત્મા ઉપર તત્ત્વતઃ નિર્ભર નથી

વેદ અને ઉપનિષદના અનુયાયીએ તેની જે વિચારધારા છે તેને માનવી જોઈએ—એટલે કે અદ્વૈતનો સ્વીકાર કરવો જોઈએ, પણ વેદાન્ત સિવાયનાં બીજાં બધાં વૈદિક દર્શનોએ તેમ નહિ કરતાં અનેક આત્મા તત્ત્વતઃ સ્વીકાર્યા તે વેદબાહ્ય વિચારધારાની અસરને સૂચવે છે. પ્રાચીન સાંખ્યપરંપરા અને જૈન પરંપરાએ એમાં મુખ્ય ભાગ ભજવ્યો હોય તો આશ્ચર્ય નથી પ્રાચીન કાળમાં સાંખ્ય એ પણ અવૈદિક દર્શન જ ગણાતું, પણ પછીથી તેને વૈદિક બનાવી દેવામાં આવ્યું છે એ ઐતિહાસિકો સારી રીતે જાણે છે

આટલી પ્રાસંગિક ચર્ચા પછી હવે આપણે એ જોઈએ કે બ્રહ્મસૂત્રની વ્યાખ્યામાં અદ્વૈત આત્મા સાથે અનેક જીવોની સંગતિ ઘટાવતા કેવા કેવા મતભેદો થાય છે.

(अ) વેદાન્તીઓના મતભેદો[1]

(૧) શંકરાચાર્યનો વિવર્તવાદ—આચાર્ય શંકરનું કહેવું છે કે બ્રહ્મ મૂળે એક છતાં અનાદિ અવિદ્યાને કારણે અનેક જીવરૂપે અનુભવમાં આવે છે. દોરડીમાં સર્પનું ભાન જેમ અજ્ઞાનને કારણે થાય છે તેમ બ્રહ્મમાં અજ્ઞાનને કારણે અનેક જીવોનું ભાન થાય છે. દોરડી એ સર્પરૂપે ઉત્પન્ન થતી નથી, સર્પને ઉત્પન્ન કરતી નથી, છતાં તેમાં સર્પનું ભાન થાય છે, તેમ બ્રહ્મ એ અનેક જીવરૂપે ઉત્પન્ન થતું નથી, અનેક જીવને ઉત્પન્ન કરતું નથી છતાં પણ અનેક જીવરૂપે અનુભવાય છે. તેનું કારણ અવિદ્યા છે—માયા છે. આથી અનેક જીવ એ માયિક છે, મિથ્યા છે. માટે જ તે બ્રહ્મનો વિવર્ત કહેવાય છે. જીવનું જો એ અજ્ઞાન ટળી જાય તો બ્રહ્મતાદાત્મ્ય અનુભવમાં આવે અર્થાત્ જીવભાવ ટળીને બ્રહ્મભાવ અનુભવાય. શંકરના આવા મતને "કેવલાદ્વૈતવાદ એટલા માટે કહેવામાં આવે છે કે કેવલ એક અદ્વૈત બ્રહ્મ—આત્માને જ સત્ય માને છે, બાકીની બધી વસ્તુઓને માયિક યા મિથ્યા માને છે. જગતને મિથ્યા માનતા હોવાથી તેમના મતને "માયાવાદ" પણ કહેવામાં આવે છે. આનું જ બીજુ નામ "વિવર્તવાદ" પણ છે.

(૨) ભાસ્કરાચાર્યનો સત્યોપાધિવાદ—

નિરુપાધિક બ્રહ્મ અનાદિકાલીન સત્ય એવી ઉપાધિને કારણે જીવરૂપે પ્રકટ થાય છે, એમ આચાર્ય ભાસ્કર માને છે. નિત્ય, શુદ્ધ, મુક્ત, કૂટસ્થ બ્રહ્મ જે ક્રિયાથી મૂર્ત પદાર્થમાં પ્રવેશ કરીને અનેક જીવો તરીકે પ્રકટ થાય છે અને તે જીવોને આધાર આપે છે તે ક્રિયાને "ઉપાધિ" કહેવામાં આવે છે. આ ઉપાધિના સંબંધને કારણે બ્રહ્મ જીવરૂપે પ્રકટ થતું હોઈ બ્રહ્મનું ઔપાધિક સ્વરૂપ એ જીવ છે એમ માનવું જોઈએ. આ પ્રકારે જીવ અને બ્રહ્મને વસ્તુતઃ અભેદ છતાં જે ભેદ છે તે ઉપાધિમૂલક છે, પણ જીવ એ બ્રહ્મનો વિકાર નથી. નિરુપાધિક હોય ત્યારે

---

૧. આ મતભેદોનું પ્રદર્શન શ્રી ગો. હ. ભટ્ટ-કૃત બ્રહ્મસૂત્રાણુભાષ્યના ગુજરાતી ભાષાન્તરની પ્રસ્તાવનાનો મુખ્યપણે આધાર લઈને કર્યું છે, તેની સાભાર નોંધ લઉં છું.

બ્રહ્મ કહેવાય અને સોપાધિક હોય ત્યારે જીવ કહેવાય. બ્રહ્મનાં સોપાધિક રૂપો અનેક હોવાથી અનેક જીવોની ઉપપત્તિ ઘટી જાય છે ઉપાધિને સત્ય માનતા હોવાથી અને એ જ ઉપાધિને કારણે જગત અને અનેક જીવોની ઉપપત્તિ કરતા હોવાથી ભાસ્કરાચાર્યના મતને "સત્યોપાધિવાદ" કહેવાય છે. આથી ઊલટું શંકરાચાર્ય ઉપાધિને મિથ્યા કહેતા હોવાથી તેમનો વાદ "માયાવાદ" કહેવાય છે. ભાસ્કરાચાર્યને મતે બ્રહ્મની પરિણામ-શક્તિ–ભોગ્યશક્તિ વડે કરીને બ્રહ્મ જગતરૂપે પરિણત થાય છે એથી જગત સત્ય છે મિથ્યા નથી. આ પ્રકારે જગતને વિશે શંકરના વિવર્તવાદને બદલે પ્રાચીન પરિણામવાદનું સમર્થન ભાસ્કરાચાર્યે કર્યું છે. અને તેનું જ અનુસરણ પછીના રામાનુજાચાર્ય આદિ અન્ય આચાર્યોએ પણ કર્યું છે.

(૩) રામાનુજાચાર્યનો વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદ –

રામાનુજને મતે પરમાત્મા બ્રહ્મ કારણ અને કાર્ય બન્ને છે. સૂક્ષ્મ ચિદ્ અને અચિદ્-થી વિશિષ્ટ બ્રહ્મ એ કારણ છે અને સ્થૂલ ચિદ્ અને અચિદ્થી વિશિષ્ટ બ્રહ્મ એ કાર્ય છે. અને એ બન્ને વિશિષ્ટોનું ઐક્ય માનતા હોવાથી રામાનુજાચાર્યના મતને "વિશિષ્ટાદ્વૈત" કહેવાય છે, કારણ બ્રહ્મ પરમાત્માના સૂક્ષ્મ ચિદ્રૂપનાં વિવિધ સ્થૂલ પરિણામો તે અનેક જીવો છે અને પરમાત્માનું સૂક્ષ્મ અચિદ્રૂપ તે સ્થૂલ જગદ્રૂપે પરિણમે છે. રામાનુજને મતે જીવો અનેક છે, નિત્ય છે અને અણુપરિમાણ છે. જીવો અને જગત એ પરમાત્માનું કાર્ય–પરિ-ણામ હોવાથી મિથ્યા નથી પણ સત્ય છે. મુક્તિમા જીવ પરમાત્મા જેવો બનીને તેના સાંનિધ્યમાં રહે છે. આમ જીવ અને પરમાત્મા બન્ને જુદા અર્થાત્ એક કારણ અને એક કાર્ય છતાં કાર્યને કારણનું જ પરિણામ માનતા હોવાથી બન્નેનું અદ્વૈત છે એમ રામા-નુજ માને છે.

(૪) નિમ્બાર્કસંમત દ્વૈતાદ્વૈત–ભેદાભેદવાદ—આચાર્ય નિમ્બાર્કને મતે પર-માત્માનાં બે સ્વરૂપો છે: ચિત્ અને અચિત્ એ બન્ને સ્વરૂપો પરમાત્માથી ભિન્ન પણ છે અને અભિન્ન પણ છે. જેમ વૃક્ષ અને પત્ર, પ્રદીપ અને પ્રકાશ એમાં ભેદાભેદ છે તેમ પરમાત્મામાં પણ ચિદ્ અને અચિદ્ બન્નેના ભેદાભેદ છે. જગત એ પરમાત્માની શક્તિનું પરિણામ છે એટલે તે સત્ય છે. અને જીવ એ પરમાત્માનો અંશ મનાયો છે. અને અંશ અંશીનો ભેદાભેદ છે. એવા જીવો અનેક છે, તે નિત્ય છે, અણુ છે. જીવનો સંસાર અવિદ્યા અને કર્મને લીધે છે. રામાનુજની જેમ મુક્તિમા પણ જીવ અને પરમાત્માનો ભેદ છે, છતાં તે પોતાને પરમાત્માથી અભિન્ન સમજે છે.

(૫) મધ્વાચાર્યનો ભેદવાદ—વેદાન્તદર્શન હોવા છતાં મધ્વાચાર્યનું દર્શન વસ્તુતઃ અદ્વૈતી નથી, પણ દ્વૈતી છે. રામાનુજાચાર્ય વગેરેએ બ્રહ્મનું પરિણામ જગતને માન્યું છે, એટલે કે બ્રહ્મને ઉપાદાન કારણ માન્યું છે અને એ રીતે અદ્વૈતની રક્ષા કરી છે; પણ મધ્વાચાર્યે તો પરમાત્માને નિમિત્ત કારણ માનીને પ્રકૃતિને ઉપાદાન કારણ કહ્યું છે. જીવોને પણ રામાનુજાચાર્ય આદિએ પરમાત્માના જ કાર્ય–પરિણામ અંશ ઇત્યાદિ રૂપે માનીને બન્નેનો અભેદ સ્વીકાર્યો છે; પણ મધ્વાચાર્ય તો અનેક જીવો માનીને તેઓનામાં પરસ્પર ભેદ જ નહિ, પણ ઈશ્વરથી પણ તે બધાનો ભેદ સ્વીકારે છે. આમ કરીને મધ્વા-

ચાર્યે સમસ્ત ઉપનિષદોના અદ્વૈત વલણને જ બદલી નાખ્યું છે. તેમના મતે જીવો અનેક છે, અણુપરિમાણ છે અને નિત્ય છે. જેમ બ્રહ્મ સત્ય છે તેમ જીવો પણ સત્ય છે; માત્ર તે પરમાત્માને અધીન છે.

(૬) વિજ્ઞાનભિક્ષુનો અવિભાગાદ્વૈત—વિજ્ઞાનભિક્ષુનો મત છે કે પ્રકૃતિ અને પુરુષ–જીવ એ બ્રહ્મથી ભિન્ન છતાં છૂટાં–વિભક્ત રહી શકતાં નથી, પણ તેમાં તે બન્ને અન્તર્હિત–ગુપ્ત–અવિભક્ત છે; તેથી તેમના મતને "અવિભાગાદ્વૈત" કહે છે. પુરુષો–જીવો અનેક છે, નિત્ય છે, વ્યાપક છે, જીવ અને બ્રહ્મનો સંબંધ પિતા–પુત્રના સંબંધ જેવો છે, અંશાંશિભાવવાળો છે. પુત્ર જન્મ પહેલાં પિતામાં જ હતો તેમ જીવ બ્રહ્મમાં જ હતો અને બ્રહ્મમાંથી જ તે પ્રકટ થાય છે, અને પ્રલય વખતે બ્રહ્મમાં જ લીન થાય છે. ઈશ્વરની ઇચ્છાથી જીવનો પ્રકૃતિ સાથે સબંધ થાય છે અને જગતની ઉત્પત્તિ થાય છે.

(૭) ચૈતન્યનો અચિંત્ય ભેદાભેદવાદ—શ્રીચૈતન્યને મતે શ્રીકૃષ્ણ જ પરમબ્રહ્મ છે. તેમની અનન્ત શકિતઓમાં એક જીવશકિત પણ છે અને એ શકિતમાંથી અનેક જીવોનો ઉદ્દગમ થાય છે. એ જીવો અણુપરિમાણ છે, બ્રહ્મના અંશરૂપ છે અને બ્રહ્મને અધીન છે જીવો અને જગત પરમબ્રહ્મથી ભિન્ન છે કે અભિન્ન છે એ વસ્તુ અચિંત્ય છે એમ ચૈતન્ય માનતા હોવાથી તેમના મતને "અચિંત્ય ભેદાભેદવાદ" કહેવામાં આવે છે. જીવ પરમબ્રહ્મરૂપ કૃષ્ણથી જુદા છતાં તેમની ભકિતમાં તલ્લીન થઈને પોતાના સ્વરૂપને ભૂલીને કૃષ્ણસ્વરૂપ હોય એમ માનવા લાગી જાય એ જ ભકતજીવનનું પરમ ધ્યેય સ્વીકારવામાં આવ્યું છે.

(૮) વલ્લભાચાર્યનો શુદ્ધાદ્વૈતમાર્ગ—આચાર્ય વલ્લભને મતે જગત એ બ્રહ્મનું પરિણામ છતાં બ્રહ્મમાં કોઈ પણ પ્રકારનો વિકાર પ્રાપ્ત થતો નથી. બ્રહ્મ પોતે જ, શુદ્ધ બ્રહ્મ જ જગદ્રૂપે પરિણમ્યું છે. એની સાથે માયાનો સંબંધ નથી, અવિદ્યાનો સંબંધ નથી તેથી તે શુદ્ધ કહેવાય છે અને એવું શુદ્ધ બ્રહ્મ જ કારણ અને કાર્ય બન્ને રૂપે છે, એટલે એ વાદને "શુદ્ધાદ્વૈત" કહેવાય છે. આથી એ પણ ફલિત થાય છે કે કારણબ્રહ્મની જેમ કાર્ય બ્રહ્મ જગત પણ સત્ય છે, મિથ્યા નથી. "અગ્નિમાંથી સ્ફુલિંગની જેમ બ્રહ્મમાંથી જીવોનો ઉદ્દગમ છે. જીવમાં બ્રહ્મના સત્ અને ચિત્ એ બે અંશો પ્રકટ છે, જ્યારે આનંદ અંશ અપ્રકટ છે. જીવ નિત્ય અને અણુ છે, બ્રહ્મનો અંશ છે અને બ્રહ્મથી અનન્ય છે." જીવની અવિદ્યાથી તેનો અહંતા–મમતાત્મક સંસાર નિર્મિત થાય છે. વિદ્યાથી અવિદ્યાનો નાશ થઈ ઉક્ત સંસારનો પણ નાશ થઈ જાય છે.

(आ) શૈવોનો મત

વેદ અને ઉપનિષદોને પ્રમાણ માનીને અદ્વૈત બ્રહ્મ–પરમાત્માને સ્વીકારનારા વેદાન્તીઓ જીવોના નાનાત્વ–અનેકપણાની સંગતિ જે રીતે કરે છે તે આપણે ઉપર જોયું. હવે જેઓ વેદ અને ઉપનિષદોને પ્રમાણ માન્યા સિવાય અને વૈદિકો દ્વારા ઉપદિષ્ટ વર્ણાશ્રમ ધર્મને અપનાવ્યા સિવાય અદ્વૈતમાર્ગને અપનાવે છે અને તેને આધારે અનેક જીવોની સંગતિ કરે છે તેવા શિવના અનુયાયી શૈવોનો મત વિચારીએ. આ મતને "પ્રત્યભિજ્ઞા દર્શન" પણ કહે છે.

શૈવોને મતે પરમબ્રહ્મને બદલે અનુત્તર નામે એક તત્ત્વ છે. એ તત્ત્વ સર્વશક્તિમાન નિત્ય પદાર્થ છે. તેને શિવ અને મહેશ્વર પણ કહેવામાં આવે છે. જીવો અને જગત એ

બન્ને શિવની ઇચ્છાથી શિવમાંથી જ પ્રકટે છે; એટલે તે બન્ને પદાર્થો મિથ્યા નથી, પણ સત્ય છે.

જીવોને તત્ત્વતઃ અનેક સિદ્ધ કરવામાં પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં ઉક્ત બધા અદ્વૈતપક્ષથી વિરોધી મત ઉપસ્થિત કરવામાં આવ્યો છે. વેદાન્તસૂત્રના વ્યાખ્યાતા મધ્વાચાર્ય આમાં અપવાદ છે. તેમણે બીજાં વૈદિક દર્શનોની જેમ જીવોને તત્ત્વતઃ અનેક માનીને જ બ્રહ્મસૂત્રની વ્યાખ્યા કરી છે. પ્રસ્તુત ગ્રંથના પ્રણેતાની સમક્ષ ઉક્ત બધા વેદાન્તના મતો હતા જ એમ કહેવાનું તાત્પર્ય નથી, પણ એ બધા વ્યાખ્યાકારોને અનુસરીને જે મન્તવ્ય છે તેથી જુદું પડતું મન્તવ્ય પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં છે એટલું જ અહીં વક્તવ્ય છે

આત્માનું પરિમાણ

ઉપનિષદોમાં આત્માના પરિમાણ વિશે અનેક કલ્પનાઓ જોવા મળે છે. પણ એ બધી કલ્પનાને અંતે ઋષિઓનું વલણ તેને વ્યાપક માનવા[1] તરફ વિશેષરૂપે થયું એ જ કારણ છે કે લગભગ બધાં વૈદિક દર્શનોએ આત્માને વ્યાપક માન્યો છે તેમાં અપવાદ માત્ર રામાનુજાદિ બ્રહ્મસૂત્રના શંકરેતર વ્યાખ્યાતાઓનો છે, જેમણે બ્રહ્માત્માને વ્યાપક, પણ જીવાત્માને અણુપરિમાણ માન્યો છે ચાર્વાક ચૈતન્યને દેહપરિમાણ માને અને બૌદ્ધો પણ પુદ્ગલને દેહપરિમાણ માને એવી કલ્પના કરવી રહી અને જૈનોએ તો આત્માને દેહપરિમાણ કહ્યો જ છે. આત્મા દેહપરિમાણ છે એ માન્યતા ઉપનિષદોમાં પણ મળે છે કૌષીતકી ઉપનિષદમાં કહ્યું છે કે જેમ છરો તેના મ્યાનમાં, જેમ અગ્નિ તેના કુંડમાં વ્યાપ્ત છે, તેમ આત્મા શરીરમાં નખથી માંડીને શિખ સુધી વ્યાપ્ત છે[2] તૈત્તિરીય ઉપનિષદમાં અન્નમય–પ્રાણમય, મનોમય–વિજ્ઞાનમય, આનન્દમય એ બધા આત્માને શરીરપ્રમાણ કહ્યા છે[3]

આત્માને શરીરથી પણ સૂક્ષ્મપરિમાણ માનનારા હતા તેની સાક્ષી પણ ઉપનિષદો આપે છે. બૃહદારણ્યકમાં કહ્યું છે કે આત્મા ચોખા કે જવના દાણા જેવડો છે[4] કેટલાકને મતે તે અંગુષ્ઠપરિમાણ છે,[5] તો કેટલાકને મતે તે વેંત જેવડો છે.[6] મૈત્રી ઉપનિષદ (૬.૩૮)માં તો તેને અણુથી પણ અણુ કહ્યો છે. વળી જ્યારે આત્મા અવર્ણ્ય મનાયો ત્યારે ઋષિઓએ તેને અણુથી પણ અણુ અને મહાનથી પણ મહાન કહીને સંતોષ પકડ્યો.[7]

આત્માની વ્યાપકતા જ્યારે બધાં દર્શનોએ માની ત્યારે જૈનો તેને દેહપરિણામ કહેવા છતાં કેવળજ્ઞાનની અપેક્ષાએ વ્યાપક કહેવા લાગ્યા[8] અથવા તો આત્મપ્રદેશનો સમુદ્ઘાતદશામાં જે વિસ્તાર થાય છે તેની અપેક્ષાએ લોકવ્યાપ્ત કહેવા લાગ્યા (ન્યાય ખંડખાદ્ય).

આત્માને દેહપરિમાણ માનનારાઓની જે દલીલો છે તેનો સાર પ્રસ્તુત (૧૫૮૫–૮૭) ગ્રન્થમાં આવે જ છે એટલે એ વિશે વધારે લખવુ અનાવશ્યક છે. પણ એક વાત અહીં કહેવી જરૂરી છે અને તે એ કે જે દર્શનો આત્માને વ્યાપક માને છે તેઓને મતે પણ સંસારી આત્માના જ્ઞાન, સુખ, દુઃખ ઇત્યાદિ ગુણો તો શરીરમર્યાદિત આત્મામાં જ

---

૧. મુંડક. ૧-૧.૬ ૨. વૈશે૦ ૭૧.૨૨; ન્યાય મં૦ પૃ૦ ૪૬૮ (વિજય૦); પ્રકરણ પં૦ પૃ૦ ૧૫૮
૨ કૌષિ૦ ૪.૨૦- ૩. તૈત્તિરીય ૧,૨ ૪. બૃહદા૦ ૫,૬,૧ ૫. કઠ ૨-૨ ૧૨ ૬. છાન્દો૦ ૫,
૧૮. ૧ ૭. કઠ ૧.૨.૨૦; છાન્દો. ૩.૧૪.૩; શ્વેતા૦ ૩.૨૦ ૮. બ્રહ્મદેવ કૃત દ્રવ્યસં૦ ટી૦ ૧૦

અનુભવાય છે, શરીરની બહારના આત્મપ્રદેશમાં નહિ. આ પ્રમાણે સંસારી આત્મા પૂરતું તો આત્માને વ્યાપક માનવામાં આવે કે શરીરપ્રમાણ, સંસારીપણું તો શરીરમર્યાદિત આત્મામાં જ છે

આત્માને વ્યાપક માનનારાઓને મતે જીવની જુદી જુદી નારકાદિ ગતિ સંભવે છે, પણ તેઓને મતે ગતિનો અર્થ જીવનું ગમન નથી પરંતુ તે સ્થાનોમાં લિંગશરીરનું ગમન થાય છે, અને પછી જે વ્યાપક આત્માને સાથે નવા શરીરનો ત્યાં સંબંધ થાય તેને જ જીવની ગતિ કહેવામાં આવે છે તેથી વિપરીત દેહપરિણામવાદી જૈનોને મતે જીવ પોતાના કાર્મણ શરીરને સાથે લઈને તે તે સ્થાનમાં ગમન કરે છે અને નવા શરીરની રચના કરે છે અણુપરિણામ જીવને જે લોકો માને છે તેઓને મતે પણ તે જીવ લિંગશરીરને સાથે લઈને ગમન કરે છે અને નવા શરીરનું નિર્માણ કરે છે બૌદ્ધને મતે ગતિનો અર્થ એવો છે કે એક પુદ્ગલનો મૃત્યુસમયે નિરોધ થાય છે અને અન્યત્ર તેને જ લીધે નવો પુદ્ગલ ઉત્પન્ન થાય છે એ જ પુદ્ગલની ગતિ કહેવાય છે.

ઉપનિષદોમાં પણ ક્વચિત્ મરણકાલે જીવની ગતિ-ગમનનું વર્ણન આવે છે તે ઉપરથી જણાય છે કે જીવની ગતિની માન્યતા પ્રાચીન કાળથી ચાલી આવે છે.[1]

જીવની નિત્યાનિત્યતા

જૈન અને મીમાંસક

ઉપનિષદનાં 'વિજ્ઞાનઘન' ઇત્યાદિ વાક્યની વ્યાખ્યા પ્રસંગે (ગા૦ ૧૫૯૩-૬) અને બૌદ્ધસંમત ક્ષણિક વિજ્ઞાનના નિરાકરણ (ગા૦ ૧૬૩૧) પ્રસંગે તથા અન્યત્ર (ગા૦ ૧૮૪૩, ૧૯૬૧) આત્માને નિત્યાનિત્ય કહ્યો છે. આત્મા ચૈતન્ય દ્રવ્યની અપેક્ષાએ નિત્ય છે, એટલે કે અનાત્મામાંથી આત્મા કદી ઉત્પન્ન થતો નથી અને આત્મા કદી અનાત્મા બનતો નથી એ અપેક્ષાએ તે નિત્ય કહેવાય છે, પણ આત્મામાં જ્ઞાન-વિજ્ઞાનના પર્યાયો-અવસ્થાઓ બદલતી રહે છે તેથી તે અનિત્ય પણ છે એવું સ્પષ્ટીકરણ જૈન દૃષ્ટિએ કરવામાં આવ્યું છે આ જ દૃષ્ટિ મીમાંસક કુમારિલને પણ માન્ય છે[2]

સાંખ્યોનો કૂટસ્થવાદ

(આ આ વિષયમાં દાર્શનિકોની જે પરંપરાઓ છે તે વિશે થોડો વિચાર જરૂરી છે. સાંખ્યયોગ આત્માને કૂટસ્થ નિત્ય માને છે એટલે કે તેમાં કશું જ પરિણામ કે વિકાર માનતા નથી. સંસાર અને મોક્ષ પણ આત્માના નહિ પણ પ્રકૃતિના માને છે (સાંખ્ય કા૦ ૬૨). સુખ-દુઃખ-જ્ઞાન પણ આત્માના ધર્મો નથી પણ પ્રકૃતિના છે (સાંખ્ય કા૦ ૧૧) એમ માને છે. એમ કરીને આત્માને સર્વથા અપરિણામી તેમણે માન્યો છે. પણ કર્તૃત્વ નહિ છતાં ભોગ તો આત્મામાં માન્યો જ છે[3] એ ભોગને લઈને પણ આત્મામાં પરિણામ ઘટી શકવાનો સંભવ હોવાથી કેટલાક સાંખ્યોએ તે ભોગને પણ વસ્તુતઃ આત્મધર્મ માનવાનું યોગ્ય માન્યું નથી.[4] અને એ રીતે આત્માના કૂટસ્થત્વની રક્ષા કરવા પ્રયત્ન કર્યો છે.

---

૧. છાન્દોગ્ય—૮. ૬. ૫ ૨. જુઓ તત્ત્વસં. કા. ૨૨૩-૨૨૭; શ્લોકવા૦ આત્મવાદ ૨૩-૩૦.
૩. સાંખ્યકા૦ ૧૭. ૪ સાંખ્યત૦ ૧૭.

સાંખ્યોના આ વાદને કેટલાક ઉપનિષદ્‌વાક્યોનો પણ ટેકો છે[૫] એટલે આત્મકૂટસ્થવાદ જૂનો છે એમ આપણે કહી શકીએ.

(ઇ) નૈયાયિક-વૈશેષિકોનો નિત્યવાદ

નૈયાયિક અને વૈશેષિકો દ્રવ્ય અને ગુણોને ભિન્ન માને છે. એટલે આત્મદ્રવ્યમાં જ્ઞાનાદિ-ગુણોનો સ્વીકાર કર્યા છતાં જ્ઞાનાદિની અનિત્યતાને કારણે આત્માને અનિત્ય માનવો તેઓને મતે જરૂરી નથી. તેથી વિરુદ્ધ જૈનો આત્મદ્રવ્યમાં જ્ઞાનાદિ ગુણોનો અભેદ સ્વીકારતા હોવાથી ગુણોની અસ્થિરતાને કારણે આત્માને પણ અસ્થિર-અનિત્ય કહે છે.

(ઈ) બૌદ્ધ સંમત અનિત્યવાદ

બૌદ્ધને મતે જીવો-પુદ્‌ગલો અનિત્ય છે. પ્રત્યેક ક્ષણમાં વિજ્ઞાન વગેરે ચિત્તક્ષણો નવા નવા ઉત્પન્ન થાય છે અને પુદ્‌ગલો એ વિજ્ઞાનક્ષણોથી જુદા તો નથી એટલે તેઓને મતે પુદ્‌ગલ-જીવ અનિત્ય છે તેમ મનાયુ છે. પણ એક પુદ્‌ગલની સંતતિ અનાદિ કાળથી ચાલી આવે છે અને આગળ પણ ચાલવાની છે એટલે દ્રવ્યનિત્યતા નહિ પણ સંતતિનિત્યતા તો બૌદ્ધોને પણ અભીષ્ટ છે એમ માનવું જોઈએ. કાર્યકારણની પરંપરાને સંતતિ કહેવાય છે. એ પરંપરા કદી તૂટી નથી, અને ભવિષ્યમાં પણ ચાલુ રહે જ છે. કેટલાક બૌદ્ધોને મતે નિર્વાણસમયે એ પરંપરા સમાપ્ત થાય છે, પણ બીજા કેટલાક બૌદ્ધોને મતે વિશુદ્ધ ચિત્ત-પરંપરા કાયમ રહે છે. એટલે એમની અપેક્ષાએ સંતતિનિત્યતા બૌદ્ધોને અભીષ્ટ છે એમ કહી શકાય છે.

(ઉ) વેદાન્તસંમત જીવની પરિણામી નિત્યતા

યદ્યપિ વેદાન્તમાં બ્રહ્માત્મા-પરમાત્માને એકાંત નિત્ય માનવામાં આવ્યો છે, પણ જીવાત્મા વિશેનાં જે નાનાં મન્તવ્યો છે તે વિશે આગળ કહેવાઈ ગયું છે તદનુસાર શાંકર મતમાં જીવાત્મા માયિક છે. તે અનાદિકાલીન અજ્ઞાનને કારણે અનાદિ તો છે, પણ અજ્ઞાનના નાશ સાથે બ્રહ્મૈક્ય અનુભવે છે. જીવભાવ નષ્ટ થઈ જાય છે. એટલે કલ્પના કરી શકાય કે માયિક જીવ બ્રહ્મરૂપે નિત્ય છે અને માયારૂપે અનિત્ય છે.

શંકરાચાર્ય સિવાયના લગભગ બધા વેદાન્તીઓ બ્રહ્મનો વિવર્ત નહિ, પણ પરિણામ સ્વીકારે છે, એ દૃષ્ટિએ જીવાત્માને પરિણામી નિત્ય કહેવો જોઈએ. જૈન અને મીમાંસકનો પરિણામી નિત્યવાદ અને વેદાન્તીઓનો પરિણામી નિત્યવાદ છે, પણ બન્નેમાં ભેદ એ છે કે જૈન-મીમાંસકને મતે જીવો સ્વતંત્ર છે અને તેઓનું પરિણમન થયા કરે છે, પણ વેદાન્તીઓના પરિણામી નિત્યવાદમાં જીવ અને બ્રહ્મની અપેક્ષાએ પરિણામવાદ સમજવાનો છે, એટલે કે બ્રહ્મનાં વિવિધ પરિણામો એ જીવો છે.

જીવને સર્વથા નિત્ય માનવામાં આવે કે અનિત્ય, પણ બધા દાર્શનિકોએ પોતપોતાની ઢબે સંસાર અને મોક્ષની ઘટના તો કરી જ છે, એથી નિત્ય માનનારને મતે તેની સર્વથા એકરૂપતા અને અનિત્ય માનનારને માટે તેનો સર્વથા ભેદ ટકી શકતો નથી; એટલે પરિ-ણામી નિત્યવાદ જ સંસાર અને મોક્ષની કલ્પના સાથે વધારે સંગત છે. અને એનો જ સ્વીકાર જૈન, મીમાંસક અને વેદાન્તના શાંકરેતર વ્યાખ્યાતાઓએ કર્યો છે.

---

૫. કઠ ૧. ૨. ૧૮-૧૯.

જીવનું કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ

પ્રથમ ગણધર ઇન્દ્રભૂતિ સાથેની ચર્ચામાં (ગા૦ ૧૫૬૭-૬૮) અને ફરી દશમા ગણધર મેતાર્ય સાથેની ચર્ચામાં પણ (ગા૦ ૧૯૫૭) જીવના કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વની ચર્ચા છે એટલે એ બાબતમાં વિશેષ વિચાર કરીએ તો અસ્થાને નથી. આત્મવાદી બધાં દર્શનોએ ભોક્તૃત્વ તો માન્યું જ છે, પણ કર્તૃત્વ વિશે માત્ર સાંખ્યનો મતભેદ છે. તે આત્માને કર્તા નહિ પણ ભોક્તા માને છે, અને ભોક્તૃત્વ પણ ઔપચારિક માને છે.[1]

(અ) ઉપનિષદનો મત

જીવનું કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ ઉપનિષદોમાં પણ જોવા મળે છે. શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદમાં કહ્યું છે કે એ જીવાત્મા ફલ માટે કર્મનો કર્તા છે અને એ કરેલા કર્મનો ભોક્તા પણ છે.[2] વળી તેમાં જણાવ્યું છે કે જીવ એ વસ્તુત નથી સ્ત્રી કે નથી પુરુષ કે નથી નપુંસક, પણ પોતાના કર્મને અનુસરીને તે જે જે શરીરને ધારણ કરે છે તે તે શરીર સાથે સંબંધ પામે છે. સંકલ્પ, વિષયોનો સ્પર્શ, દૃષ્ટિ અને મોહ વડે તેમજ અન્ન-જળ વડે શરીરની વૃદ્ધિ અને જન્મ થાય છે. દેહયુક્ત બનેલો જીવ પોતાના કર્મ અનુસારે શરીરોને જુદાં જુદાં સ્થાનોમાં ક્રમપૂર્વક પ્રાપ્ત કરે છે અને તે કર્મ અને શરીરના ગુણો અનુસાર દરેક જન્મમાં જુદો પણ દેખાય છે.[3] બૃહદારણ્યકના 'पुण्यो वै पुण्येन कर्मणा भवति, पापः पापेन' (૩. ૨. ૧૩)–સારા કામ કરનાર સારો થાય છે અને નઠારાં કામ કરનાર નઠારો થાય છે; 'यथाकारी यथाचारी तथा भवति, साधुकारी साधुर्भवति, पापकारी पापो भवति, पुण्यः पुण्येन कर्मणा भवति, पापः पापेन। अथो खल्वाहुः काममय एवायं पुरुष इति स यथाकामो भवति तत्क्रतुर्भवति, यत्क्रतुर्भवति तत्कर्म कुरुते, यत्कर्म कुरुते तदभिसंपद्यते' (૪. ૪. ૫)–માણસ જેવું કામ કરે છે ને જેવુ આચરણ રાખે છે તેવો તે બને છે, સારુ કામ કરનારો સારો બને છે, પાપનું કામ કરનાર પાપી બને છે, પુણ્યના કામથી પુણ્યશાળી બને છે અને પાપના કામથી પાપી થાય છે. તેથી જ કહ્યું છે કે માણુસ કામનાઓનો બનેલો છે. જેવી તેની કામના હોય, તેવો તે નિશ્ચય કરે; જેવો નિશ્ચય કરે તેવું કામ કરે; જેવું કામ કરે તેવું ફળ મેળવે.' આવાં વાક્યો જીવાત્માનું કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ સૂચવે છે.

પણ એ જીવાત્મા જેનો અંશ છે એ બ્રહ્મ કે પરમાત્માને તો ઉપનિષદોએ અકર્તા અને અભોક્તા કહ્યો છે– માત્ર તે પોતાની લીલાનો દ્રષ્ટા મનાયો છે–તે આ પ્રમાણેઃ "આ આત્મા જાણે કે શરીરને વશ થયો હોય અને જાણે કે શુભાશુભ કર્મના ફળ વડે બંધાઈ ગયો હોય, તેમ જુદાં જુદા શરીરોમાં સંચાર કરે છે. પરંતુ ખરું જોતાં તે અવ્યક્ત સૂક્ષ્મ, અદૃશ્ય, અગ્રાહ્ય અને મમતારહિત છે; તેથી તે બધીય અવસ્થાઓથી રહિત છે; તેનામાં કર્તાપણું ન હોવા છતાં તે કર્તારૂપે રહ્યો હોય એમ જણાય છે એ આત્મા શુદ્ધ, સ્થિર, અચલ, આસક્તિ વિનાનો, દુઃખ વિનાનો, ઇચ્છા રહિત, દ્રષ્ટા જેવો રહેલો છે અને પોતાનું કર્મ ભોગવતો હોય તેવો દેખાય છે; તેમજ ત્રણ ગુણોરૂપી વસ્ત્ર વડે પોતાના સ્વરૂપને ઢાંકી દેતો હોય તેમ રહેલો જણાય છે.[4] "

---

૧. આને મળતો વાદ ઉપનિષદમાં પણ છે. જુઓ મૈત્રાયણી ૨. ૧૦-૧૧; સાંખ્યકારિકા ૧૯.
૨. શ્વેતાશ્વતર ૫. ૭ ૩. શ્વેતાશ્વર ૫. ૧૦-૧૨. ૪. મૈત્રાયણી ૨. ૧૦ ૧૧

(આ) દાર્શનિકોનો મત

ઉપનિષદના આ પરમાત્માના વર્ણનને નિરીશ્વર સાંખ્યોએ પુરુષમાં માન્યું છે અને પરમાત્માની જેમ જીવાત્મા-પુરુષને અકર્તા અને અભોક્તા માન્યો છે સાંખ્યમતે પુરુષ-વ્યતિરિક્ત કોઈ પરમાત્મા હતો જ નહિ તેથી તેણે પરમાત્માના વર્ણનનું પુરુષમાં જ આરોપણ કરીને પુરુષને જ અકર્તા અને અભોક્તા કહીને માત્ર દ્રષ્ટારૂપે સ્વીકાર્યો છે.

તેથી વિપરીત નૈયાયિક વૈશેષિકોએ આત્મામાં કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ બન્ને ધર્મો સ્વીકાર્યા છે, એટલું જ નહિ, પણ પરમાત્મામાં પણ જગત્કર્તૃત્વ સ્વીકાર્યું છે. ઉપનિષદોએ પ્રજાપતિમાં[1] જગત્કર્તૃત્વ સ્વીકાર્યું હતું જ, તેને જ નૈયાયિક વૈશેષિકોએ પરમાત્માનો ધર્મ માની લીધો.

નૈયાયિક-વૈશેષિકોને મતે આત્મા એકરૂપ નિત્ય છતાં તેમા કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ એવા ક્રમિક ધર્મો કેવી રીતે ઘટે ? જો તે કર્તા હોય તો કર્તા જ રહે અને ભોક્તા હોય તો ભોક્તા જ રહે; પણ પ્રથમ કર્તા અને પછી ભોક્તા એમ એકરૂપ વસ્તુમાં શી રીતે ઘટે ! આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં નૈયાયિક-વૈશેષિકોએ કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વની જે વ્યાખ્યા આપી છે તે આ પ્રમાણે છે: આત્મદ્રવ્ય નિત્ય છતાં તેમાં જ્ઞાન, ચિકીર્ષા, અને પ્રયત્નનો જે સમવાય છે તે કર્તૃત્વ છે,[2] અર્થાત્ આત્મામાં જ્ઞાનાદિનો સમવાય સબંધ થવો તે કર્તૃત્વ છે, એટલે કે આત્મામાં જ્ઞાનાદિની ઉત્પત્તિ જે થાય છે તે જ તેનું કર્તૃત્વ કહેવાય છે. આત્મા સ્થિર છતાં તેમાં જ્ઞાનનો સંબંધ થાય છે અને જ્ઞાનનો સંબંધ છૂટી જાય છે, એટલે કે જ્ઞાન પોતે જ ઉત્પન્ન અને વિનષ્ટ થાય છે, આત્મા તો એમ ને એમ સ્થિર રહે છે. એ જ પ્રકારે ભોક્તૃત્વની વ્યાખ્યા કરી છે કે સુખ અને દુ:ખના સંવેદનનો સમવાય થવો તે ભોક્તૃત્વ છે.[3] આત્મામાં સુખનો અનુભવ અને દુ:ખનો જે અનુભવ છે તે ભોક્તૃત્વ છે એ અનુભવ પણ જ્ઞાનરૂપ હોવાથી તે આત્મામાં ઉત્પન્ન થાય છે અને નષ્ટ થાય છે, છતાં આત્મા તો વિકૃત થતો નથી. ઉત્પત્તિ વિનાશ એ અનુભવના છે, આત્માના નથી. માત્ર એ અનુભવનો સમવાય સંબંધ આત્મામાં હોવાથી તેને ભોક્તા કહેવાય છે. તે સંબંધ છૂટી જાય ત્યારે ભોક્તા નથી કહેવાતો. એમને મતે દ્રવ્ય અને ગુણનો ભેદ છે એટલે ગુણમાં ઉત્પત્તિ વિનાશ હોવા છતાં દ્રવ્ય નિત્ય રહી શકે છે. એથી વિપરીત જૈન વગેરે જેઓ જીવને પરિણામી માને છે તે બધાને મતે આત્માની તો જુદી જુદી અવસ્થાઓ હોવાથી તેમાં એકરૂપતા સદા નથી. તે જ આત્મા કર્તારૂપે પરિણત થઈને ભોક્તારૂપે પરિણત થાય છે. કર્તારૂપ પરિણામ અને ભોક્તારૂપ પરિણામ એ ભિન્ન છતાં આત્માનો અન્વય તો બન્નેમા છે તેથી એક જ આત્મા કર્તા અને ભોક્તા કહેવાય છે. એ જ વસ્તુને નૈયાયિક બીજી રીતે કહે છે કે એક જ આત્મામાં વસ્તુજ્ઞાનનો પ્રથમ સમવાય થાય છે એટલે તેને કર્તા કહેવામાં આવે છે અને તે જ આત્મામાં પછી સુખાદિ સંવેદનનો સમવાય થાય છે તેથી તેને ભોક્તા કહેવામા આવે છે.

(ઇ) બૌદ્ધમત

અનાત્મવાદી-અશાશ્વતાત્મવાદી બૌદ્ધો પણ પુદ્ગલને કર્તા અને ભોક્તા માને છે. તેમને

---

૧ મૈત્રાયણી, ૨. ૬   ૨. ज्ञानचिकीर्षाप्रयत्नाना समवायः कर्तृत्वम् ન્યાયવાર્તિક ૩. ૧ ૬. ન્યાયમંજરી પૃ. ૪૬૯   ૩. सुखदु:खसंवित्समवायो भोक्तृत्वम् ન્યાયવા૦ ૩. ૧. ૬.

મતે નામ-રૂપનો સમુદાય એ પુદ્ગલ-જીવ છે. એક નામ-રૂપથી બીજું નામરૂપ ઉત્પન્ન થાય છે જે નામ-રૂપે કર્મ કર્યું તે તો વિનષ્ટ થઈ જાય છે, પણ તેનાથી બીજું નામરૂપ-ઉત્પન્ન થાય છે તે પૂર્વોક્ત કર્મનો ભોક્તા બને છે. આ પ્રમાણે સંતતિની અપેક્ષાએ પુદ્ગલમાં કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ છે.

સંયુત્તનિકાયમાં કાશ્યપે ભગવાન બુદ્ધ સાથે આ વિશે ચર્ચા કરી છે તેણે ભગવાનને પૂછ્યું કે દુઃખ સ્વકૃત છે? પરકૃત છે? સ્વ-પરકૃત છે? કે અસ્વ-પરકૃત છે? એ બધા પ્રશ્નોના ઉત્તરમાં ભગવાને નકાર ભણ્યો એટલે તેણે ભગવાનને એ વિશે સ્પષ્ટીકરણ કરવા કહ્યું. ભગવાને ઉત્તરમાં જણાવ્યું કે દુઃખ સ્વકૃત છે એમ કહેવાનો અર્થ એ થાય કે જેણે કર્યું તે જ ભોગવે પરંતુ આનો અર્થ એ થાય કે આત્મા શાશ્વત છે. અને જો એમ કહું કે દુઃખ સ્વકૃત નથી પણ પરકૃત છે એટલે કે કર્મકર્તા કોઈ બીજો છે અને ભોગવે છે કોઈ બીજો, તો તેનો અર્થ એમ થાય કે આત્માનો ઉચ્છેદ થાય છે પણ તથાગતને શાશ્વતવાદ પણ ઇષ્ટ નથી અને ઉચ્છેદવાદ પણ ઇષ્ટ નથી, પણ પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદ ઇષ્ટ છે એટલે કે પ્રથમનું નામ-રૂપ હતું એટલે ઉત્તરનું નામ-રૂપ થયું. બીજું પ્રથમથી ઉત્પન્ન થયું છે તેથી તેના કરેલા કર્મને ભોગવે છે[1]

આ જ વસ્તુ અનેક દૃષ્ટાંતોથી નાગસેને રાજા મિલિન્દને સમજાવી છે. તેમાંનું એક દૃષ્ટાંત આ પ્રમાણે છે: ઘાસ-ફૂસની ઝૂપડીમાં કોઈ દીવો સળગાવીને ભોજન કરવા બેઠો અચાનક એ દીવાથી ઝૂપડીને આગ લાગી એ આગ પરંપરાએ ફેલાતી આખા ગામને પહોંચી વળી, અને આખા ગામને બાળી નાખ્યું ભોજન કરનારના દીવાથી તો માત્ર ઝૂપડી જ સળગી હતી પણ તેમાંથી ઉત્તરોત્તર આગનો જે પ્રવાહ ચાલ્યો તેથી ગામ બળી ગયું આથી દીવાના અગ્નિથી પરંપરાએ ઉત્પન્ન થનાર અન્ય અગ્નિઓ ભિન્ન છતાં એ દીવાએ જ ગામ બાળ્યું એમ મનાય છે અને તેને માટે તે દીવો કરનાર દોષિત ગણાય છે; તેમ પુદ્ગલ વિશે પણ છે જે કર્મ જે પૂર્વ પુદ્ગલે કર્યું તે પુદ્ગલ ભલે નષ્ટ થઈ જાય, પણ એ જ પુદ્ગલને કારણે નવો પુદ્ગલ ઉત્પન્ન થાય છે અને તે ફલ ભોગવે છે; એટલે કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ આ પ્રમાણે સંતતિમાં ઘટતા હોવાથી કોઈ કર્મ ભોગવ્યા વિનાનું રહેતું નથી, અને જેણે કર્યું હોય છે તેને તેનું ફળ પણ સંતતિની દૃષ્ટિએ મળી જાય છે[2] બૌદ્ધોની આ કારિકા સુપ્રસિદ્ધ છે—

यस्मिन्नेव हि सताने आहिता कर्मवासना ।
फल तत्रैव सन्धत्ते कार्पासे रक्तता यथा ॥[3]

જે સંતાનમાં કર્મની વાસનાનો પુટ આપવામાં આવે છે એ જ સંતાનમાં ફલ પણ કપાસની રક્તતાની જેમ મળે છે.

ધમ્મપદમાં જે એમ કહ્યું છે કે જે પાપ છે તે આત્માએ જ કર્યું છે, આત્માથી જ ઉત્પન્ન થયેલું[4], જે પાપ કરે છે તેનું ફળ પણ તેને જ અનુભવવું પડે છે,[5] આ સંસારમાં

---

૧. સંયુત્તનિકાય ૧૨. ૧૭, ૧૨, ૨૪. વિસુદ્ધિમગ્ગ ૧૯. ૧૬૮-૧૭૪ ૨. મિલિન્દ પ્રશ્ન ૨. ૩૧. પૃ૦ ૪૮; ન્યાયમંજરી પૃ૦ ૪૪૩ ૩ સ્યાદ્વાદમંજરીમા ઉદ્ધૃત કા૦ ૧૮; ન્યાયમંજરી પૃ૦ ૪૪૩
૪. अत्तनाव कतं पाप अत्तज अत्तसंभव-ધમ્મપદ ૧૬૧ ૫ ધમ્મપદ ૬૬

એવો કોઈ પ્રદેશ નથી જ્યાં જવાથી મનુષ્ય પાપના ફળથી બચી જાય[1] ઇત્યાદિ, તે પણ સંતતિની અપેક્ષાએ જ કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વને સ્વીકારીને જ છે, અન્યથા નહિ.

અને બુદ્ધે જે પોતાને વિશે કહ્યું છે કે—

इत एकनवतिकल्पे शक्त्या मे पुरुषो हतः ।
तेन कर्मविपाकेन पादे विद्धोऽस्मि भिक्षवः ॥

આજથી એકાણુમા કલ્પમાં મેં મારી શક્તિથી પુરુષને માર્યો હતો એ કર્મના વિપાકને લઈને આજે મારા પગમાં વાગ્યુ છે— ઇત્યાદિ— તે પણ શાશ્વત આત્માની અપેક્ષાએ નહિ, પણ સંતતિની અપેક્ષાએ સમજવુ જોઈએ.

બૌદ્ધોને મતે કર્તૃત્વ એટલે શું એ પણ સમજી લેવું જોઈએ. કુશલ કે અકુશલ ચિત્તની ઉત્પત્તિ એ જ કુશલ કર્મનું કર્તૃત્વ છે. તેમને મતે કર્તા અને ક્રિયા એ ભિન્ન નથી, પણ એક જ છે. ક્રિયા તે જ કર્તા છે અને કર્તા એ જ ક્રિયા છે. ચિત્ત અને તેની ઉત્પત્તિમાં કશો જ ભેદ નથી. એ જ પ્રમાણે ભોક્તૃત્વ વિશે પણ સમજી લેવુ. ભોગ અને ભોક્તા એ ભિન્ન નથી, પણ દુઃખવેદના—રૂપે ચિત્તોત્પત્તિ એ જ ચિત્તનું ભોક્તૃત્વ છે આથી જ બુદ્ધઘોષે કહ્યું છે કે કર્મનો કોઈ કારક નથી અને વિપાકનો કોઈ વેદક નથી, પણ શુદ્ધ ધર્મોની પ્રવૃત્તિ છે.[2]

(૬) જૈન મત

જૈન આગમમાં પણ જીવનું કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ વર્ણવવામાં આવ્યું છે. ઉત્તરાધ્યયનના—'कम्मा णाणाविहा कट्टु' (૩—૨) નાના પ્રકારના કર્મો કરીને; 'कडाण कम्माण न मोक्खु अत्थि' (૪.૩; ૧૩.૧૦) કરેલાં કર્મોનો ભોગવ્યા વિના છુટકારો નથી; 'कत्तारमेव अणुजाइ कम्म' (૧૩.૨૩)—કર્મ કર્તાનું અનુગમન કરે છે, ઇત્યાદિ વાક્યો જીવનું કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ અસંદિગ્ધરૂપે સૂચવે છે. પણ જેમ આપણે ઉપનિષદમાં જોયું કે જીવાત્માને કર્તા અને ભોક્તા કહ્યા છતાં તેમાં પરમાત્માને તેથી શૂન્ય કહ્યો છે, તેવી જ રીતે જૈન આચાર્ય કુન્દકુન્દે જીવનું કર્મકર્તૃત્વ અને કર્મભોક્તૃત્વ એ વ્યવહારદૃષ્ટિએ સમજવાનું છે અને નિશ્ચયદૃષ્ટિએ જીવ કર્મનો કર્તા પણ નથી અને ભોક્તા પણ નથી એમ સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે.[3] આ વસ્તુને ઉપનિષદની ભાષામાં કહેવી હોય તો કહી શકાય કે સંસારી જીવ કર્મનો કર્તા છે, પણ શુદ્ધ જીવ કર્મનો કર્તા નથી.

ઉપનિષદને મતે પણ સંસારી અને પરમાત્મા એક જ છે અને જૈનમતે પણ સંસારી અને શુદ્ધ જીવ એક જ છે. બન્નેમાં ભેદ હોય તો તે એટલો જ છે કે ઉપનિષદને મતે પરમાત્મા એક જ છે, પણ જૈનમતે શુદ્ધ જીવો અનેક છે. પણ એ ભેદનું વિસર્જન જૈનસંમત સંગ્રહનયને મતે થઈ જાય છે. શુદ્ધ જીવો ચૈતન્યસ્વરૂપે એક જ છે એમ જૈનસંમત સંગ્રહનય સ્વીકારે છે અને જ્યારે અહીં આપણે ભગવાન મહાવીરે ગૌતમ ગણધરને જે કહ્યું છે કે ભવિષ્યમાં આપણે એક જેવા થવાના છીએ એને યાદ કરીએ છીએ ત્યારે નિર્વાણ

---

૧. ધમ્મપદ ૧૨૭ ૨. વિસુદ્ધિમગ્ગ—૧૯. ૨૦ આ વિશે વિશેષ વિચાર 'ભ. બુદ્ધનો અનાત્મવાદ' એ મથાળા નીચે કરવામા આવ્યો છે. વળી જુઓ ન્યાયાવતાર૦ ટિ૦ પૃ૦ ૧૫૨
૩. સમયસાર ૬૩, ૯૮—થી

અવસ્થામાં અનેક જીવોનું અસ્તિત્વ માનવા છતાં અદ્વૈત અને દ્વૈત બન્ને બહુ જ નિકટ હોય એમ લાગે છે.[1]

નૈયાયિક વગેરે એકાંત નિત્ય માનીને તો બૌદ્ધો અનિત્ય માનીને[2] અને જૈન મીમાંસક અને મોટાભાગના વેદાન્તીઓ આત્માને પરિણામી નિત્ય માનીને તેમાં કર્મનું કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ ઘટાવે છે, પણ એ બધાને મતે મોક્ષાવસ્થામાં તો એ બેમાંનું કશું જ નથી. એ વસ્તુ જ્યારે આપણે નજર સામે રાખીએ છીએ ત્યારે જણાય છે કે બધાં દર્શનો એક જ ઉદ્દેશ લઈને ચાલ્યાં છે કે જીવને કર્મથી મુક્ત કેમ કરવો.

જેમ નિત્યવાદીઓ સામે કર્મકર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ ઘટાવવાનો પ્રશ્ન હતો તે જ પ્રમાણે નિત્ય આત્મામાં જન્મ મરણની ઘટના કેમ થાય એ પણ પ્રશ્ન હતો. તેમણે એ પ્રશ્નનું પણ સમાધાન કર્યું છે કે આત્માનો જન્મ એટલે તેની ઉત્પત્તિ નથી સમજવાની, પણ શરીરેન્દ્રિય આદિનો સંબંધ તે જન્મ અને શરીરાદિનો વિયોગ તે મૃત્યુ. આ પ્રમાણે આત્મા નિત્ય છતાં તેમાં જન્મ અને મૃત્યુની ઘટના છે.[3]

જીવનાં બંધ અને મોક્ષ

છઠ્ઠા ગણધર સાથેની ચર્ચામાં બંધ અને મોક્ષ અને અગિયારમા ગણધર સાથેની ચર્ચામાં નિર્વાણ વિશે ચર્ચા છે. મોક્ષ એ જ નિર્વાણ છે છતાં તેની ચર્ચા બે વાર આવી છે તેનું કારણ એ જણાય છે કે છઠ્ઠા ગણધર સાથેની ચર્ચા પ્રસંગે બંધસાપેક્ષ મોક્ષની ચર્ચા છે, અને મોક્ષસંભવ છે, કે નહિ મુખ્યત્વે એ મુદ્દાઓની આસપાસ ચર્ચા થઈ છે; પરંતુ નિર્વાણ ચર્ચામાં નિર્વાણ છે કે નહિ એની ચર્ચા છતાં મુખ્યત્વે નિર્વાણના સ્વરૂપની ચર્ચા છે.

(अ) મોક્ષનું કારણ

જીવનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ માનનારાં બધાં ભારતીય દર્શનોએ બંધ-મોક્ષ માન્યાં જ છે, એટલું જ નહિ, પણ અનાત્મવાદી બૌદ્ધોએ પણ બંધ-મોક્ષ માન્યા છે. બધાં દર્શનોએ અવિદ્યા-મોહ-અજ્ઞાન-મિથ્યાજ્ઞાનને બંધ-સંસારનું કારણ અને વિદ્યા-તત્ત્વજ્ઞાનને મોક્ષનું કારણ માન્યું છે. બંધકારણ અવિદ્યાના સહયોગી કારણ તરીકે તૃષ્ણા એ પણ સર્વસંમત છે, પણ મોક્ષકારણ તત્ત્વજ્ઞાનની બાબતમાં ગૌણમુખ્ય ભાવ પરત્વે વિવાદ છે. ઉપનિષદના ઋષિઓ મુખ્યરૂપે તત્ત્વજ્ઞાનને કારણ માને છે જ્યારે કર્મ-ઉપાસનાને ગૌણ ભાવે. આ જ વસ્તુ બૌદ્ધદર્શન, ન્યાયદર્શન, વૈશેષિકદર્શન, સાંખ્યદર્શન, શાંકરવેદાંત આદિ દર્શનોને માન્ય છે. મીમાંસાદર્શન કર્મને પ્રધાન માને છે અને તત્ત્વજ્ઞાનને ગૌણ, જ્યારે ભક્તિસંપ્રદાયોમાં મુખ્ય એવા રામાનુજ નિમ્બાર્ક મધ્વ અને વલ્લભ એ બધાને મતે ભક્તિ એ જ શ્રેષ્ઠ ઉપાય છે, જ્ઞાન અને કર્મ ગૌણ છે. ભાસ્કરાનુયાયી વેદાન્તીઓ અને શૈવો જ્ઞાનકર્મનો સમુચ્ચય મોક્ષના કારણ તરીકે સ્વીકારે છે અને જૈનો પણ જ્ઞાન-કર્મ અર્થાત્-જ્ઞાન-ચારિત્રનો સમુચ્ચય જ મોક્ષના કારણ તરીકે માને છે.

(आ) બંધનું કારણ

બધાં દર્શનો એક વાતમાં સંમત છે કે અનાત્મામાં આત્માભિમાન કરવું તે જ

---

૧. ભગવતી ૧૪.૭ ૨. ન્યાયવા૦ ૩. ૧ ૪; ન્યાયભાષ્ય ૧. ૧. ૧૯; ૪. ૧.૧૦; ન્યાયવા૦ ૩ ૧. ૧૯

મિથ્યાજ્ઞાન કે મોહ છે. અનાત્મવાદી બૌદ્ધો સુધ્ધાં એ વસ્તુનો સ્વીકાર કરે છે. ભેદ એ છે કે આત્મવાદીઓને મતે આત્મા એ સ્વતંત્ર શાશ્વત વસ્તુ સત્ છે અને પૃથ્વી આદિ તત્ત્વથી નિર્મિત શરીરાદિથી જુદો છે, છતાં શરીરાદિને જે આત્મા માનવામાં આવે છે તે મિથ્યાજ્ઞાન છે; જ્યારે બૌદ્ધોને મતે આત્મા જેવી સ્વતંત્ર શાશ્વત વસ્તુનું અસ્તિત્વ નથી, છતાં શરીરાદિ અનાત્મામાં જે આત્મબુદ્ધિ થાય છે તે મિથ્યાજ્ઞાન-મોહ છે.[1] અનાત્મ દેહાદિને આત્મા માનવો એને છાન્દોગ્યમાં અસુરોનું જ્ઞાન કહ્યું છે અને તેથી આત્મા પરવશ બની જાય છે તેમ જણાવ્યું છે.[2] આનું જ નામ બંધ છે. પણ સર્વસારોપનિષદમાં[3] તો સ્પષ્ટપણે કહ્યું છે કે અનાત્મ એવા દેહાદિમાં જે આત્મત્વનું અભિમાન કરવું તે બંધ છે અને તેની નિવૃત્તિ તે મોક્ષ છે ન્યાયદર્શનના ભાષ્યમાં જણાવ્યું છે કે મિથ્યાજ્ઞાન એ જ મોહ છે; અને તે માત્ર તત્ત્વજ્ઞાનની અનુત્પત્તિરૂપ નથી. પણ શરીર, ઇન્દ્રિય મન, વેદના અને બુદ્ધિ એ બધાં અનાત્મા છતાં તેમાં આત્મગ્રહ એટલે કે અહંકાર- એ હું જ છું, એવું ભાન કરવુ તે જ મિથ્યાજ્ઞાન-મોહ છે. આ જ વસ્તુ વૈશેષિકોને પણ સંમત છે.[4] સાંખ્યદર્શનમાં વિપર્યયથી બંધ કહ્યો છે.[5] અને વિપર્યય એ જ મિથ્યાજ્ઞાન છે.[6] એ મિથ્યાજ્ઞાનથી જે બંધ થાય છે તે ત્રણ પ્રકારનો છે એમ સાંખ્યો માને છે. પ્રકૃતિને આત્મા માનીને તેની ઉપાસના કરવી તે પ્રાકૃતિક બંધ છે, ભૂત-ઇન્દ્રિય-અહંકાર-બુદ્ધિ એ વિકારોને જે આત્મા માનીને ઉપાસના કરે છે તેને વૈકારિક બંધ છે, અને ઇષ્ટ-આપૂર્તમાં જે સક્તમન છે તેને દાક્ષિણક બંધ છે.[7] સારાંશ એ છે કે સાંખ્યો પણ અનાત્મમાં આત્મબુદ્ધિ કરવી તેને જ મિથ્યાજ્ઞાન કહે છે. યોગદર્શનમાં પણ ક્લેશો એ સંસારના મૂળમાં છે એટલે કે બંધનું કારણ છે અને બધા ક્લેશનું મૂળ અવિદ્યા છે. સાંખ્યો જેને વિપર્યય કહે છે,[8] યોગદર્શન તેને ક્લેશ કહે છે. યોગદર્શનમાં અવિદ્યાનું લક્ષણ કર્યું છે કે અનિત્ય, અશુચિ, દુઃખ અને અનાત્મ વસ્તુમાં નિત્ય, શુચિ, શુભ અને આત્મબુદ્ધિ કરવી તે અવિદ્યા છે[9].

જૈનદર્શનમાં બંધકારણની ચર્ચા બે પ્રકારે કરવામાં આવી છે: એક શાસ્ત્રીય અને બીજી લૌકિક. શાસ્ત્રીય પ્રકાર કર્મશાસ્ત્રમાં જે બંધનાં કારણોની ચર્ચા કરવામાં આવી છે તે છે. કર્મશાસ્ત્રમાં કષાય અને યોગ એ બન્ને બંધનાં કારણ તરીકે જણાવ્યા છે. એનો જ વિસ્તાર કરીને મિથ્યાત્વ-અવિરતિ-કષાય અને યોગ એ ચાર અને ક્વચિત્ તેમાં પ્રમાદ મેળવીને પાંચ કારણો ગણાવ્યાં છે.[10] આમાં જે મિથ્યાત્વ છે તે જ અન્ય દર્શનમાં મોહ-અવિદ્યા-મિથ્યાજ્ઞાન-અજ્ઞાનને નામે પ્રસિદ્ધ છે.

લોકાનુસરણ કરીને જૈનાગમોમાં રાગ દ્વેષ અને મોહ એ ત્રણને પણ સંસારનું કારણ કહેવામાં આવ્યા છે.[11] પૂર્વોક્ત કષાયના ચાર ભેદ છે: ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ. તે ચારેનો સમન્વય રાગ અને દ્વેષ એ બેમાં પણ કરવામાં આવ્યો છે. તેમાં રાગમાં માયા

૧. સુત્તનિપાત ૩ ૧૨ ૩૩; વિસુદ્ધિમગ્ગ ૧૭ ૩૦૨ ૨ છાન્દોગ્ય ૮ ૮ ૪-૫
૩. "अनात्मनां देहादीनामात्मत्वेनाभिमान्यते सोऽभिमान आत्मनो बन्ध । तन्निवृत्तिर्मोक्षः"— સર્વસારોપનિષદ ૪. ન્યાયભાષ્ય ૪ ૨. ૧; પ્રશસ્તપાદ પૃ ૫૩૮ (વિપર્યય નિરૂપણ)
૫. સાંખ્યકા. ૪૪ ૬. ज्ञानस्य विपर्ययोऽज्ञानम् માઠરવૃત્તિ ૪૪ ૭. સાંખ્યતત્ત્વકૌમુદી કા ૪૪
૮. યોગદર્શન ૨ ૩; ૨.૪ ૯. યોગદર્શન ૨.૫ ૧૦. તત્ત્વાર્થસૂત્ર વિવેચન (પં સુખલાલજી) ૮.૧ ૧૧. ઉત્તરાધ્યયન ૨૧. ૧૯. ૨૩ ૪૩; ૨૮. ૨૦; ૨૯. ૭૧,

અને લોભનો, અને દ્વેષમાં ક્રોધ અને માનનો સમાવેશ છે.[1] અને એ રાગ અને દ્વેષના મૂળમાં પણ મોહ છે એમ અન્ય દાર્શનિકોની જેમ જૈનાગમમાં પણ કહેવામાં આવ્યું છે.[2]

આ પ્રમાણે મિથ્યાત્વ–મિથ્યાજ્ઞાન–મોહ–વિપર્યય–અવિદ્યા એવા વિવિધ નામે પ્રસિદ્ધ અનાત્મમાં આત્મબુદ્ધિ એ જ બંધનું કારણ છે એવો બધાં દર્શનોનો એકમત છે. અને બધાંને મતે એ જ કારણનો નાશ થવાથી આત્મામાં મોક્ષની સંભાવના છે, અન્યથા નહિ. મુમુક્ષુએ કરવાનું સર્વ પ્રથમ એ જ છે કે અનાત્મમાં આત્મબુદ્ધિનો નાશ કરવો.

(૬) બંધ એ શું છે?

આત્મા–જીવ તત્ત્વ અને અનાત્મા–અજીવતત્ત્વ એ બન્ને જુદા છતાં તેમનો જે વિશિષ્ટ સંયોગ થાય છે તે જ બંધ છે; એટલે કે જીવનો શરીર સાથે જે સંયોગ છે તે જ તેનો બંધ છે. જ્યાંસુધી એ શરીર છૂટી ન જાય ત્યાંસુધી જીવનો સર્વથા મોક્ષ ઘટી શકતો નથી. મુક્ત જીવોને પણ અજીવ–જડ–પદાર્થ સાથે–પુદ્ગલ પરમાણુઓ સાથે સંયોગ તો છે છતાં પણ તેમનો તે સંયોગ બંધ નથી કહેવાતો, કારણ કે મુક્તોમાં–બંધનું કારણ મોહ–અવિદ્યા–મિથ્યાત્વ વિદ્યમાન નથી, એટલે તેઓનો જડ સાથે સંયોગ છતાં એ જડ પદાર્થોને શરીરાદિરૂપે તેઓ પોતાના બનાવી નથી લેતા. પરંતુ જે જીવમાં અવિદ્યા કાયમ છે તે જડ પદાર્થને પોતાના શરીરરૂપે ગ્રહણ કરે છે તેથી જડ અને જીવનો એ વિશિષ્ટ સંયોગ તે જ બંધ કહેવાય છે. સામાન્ય રીતે જીવને માનનારા બધાને મતે બંધની આવી જ વ્યાખ્યા છે.

આત્મ–અનાત્મ એ બેનો બંધ ક્યારથી થયો છે એ પ્રશ્નનો વિચાર કર્મતત્ત્વના વિચાર સાથે સંકલિત છે. કર્મતત્ત્વ વિશેનો માત્ર સામાન્ય વિચાર કે સારા કર્મનું સારું ફળ અને નઠારા કર્મનું નઠારું ફળ મળે છે– એ રૂપમાં ઉપનિષદમાં પ્રાપ્ત થાય છે; પણ કર્મતત્ત્વ એ શું છે અને તે તે પ્રકારનું ફળ કેવી રીતે આપે છે અને એ કર્મ આત્મા સાથે ક્યારથી સંબંધમાં આવ્યું તે બધો વિચાર ઉપનિષદનું જે તત્ત્વજ્ઞાન છે એની સાથે સુમેળ કરીને ગોઠવાયો હોય એવું પ્રાચીન ઉપનિષદોમાં નથી, એમ કોઈ પણ પ્રાચીન ઉપનિષદોના અધ્યેતાને જણાયા વિના રહેશે નહિ. કર્મને લગતો એ વિચાર જુદી જ પરંપરામાંથી ઉપનિષદોમાં આવ્યો છે અને તે વિશે હજી ઔપનિષદ તત્ત્વજ્ઞાન સાથે વિશેષ સંગતિ બેસાડવાનું કાર્ય ચાલુ છતાં અધૂરું છે એમ લાગ્યા વિના રહેતું નથી. આ વિશે વિશેષ વિચાર કર્મ વિશેના પ્રકરણમાં જ કરવામાં આવશે. અહીં તો એટલું જ કહેવાનું પ્રાપ્ત છે કે જગતને ઈશ્વરકૃત માનવા છતાં પણ ન્યાય–વૈશેષિક દર્શનોએ પણ સંસારને અનાદિ માન્યો છે, ચેતન અને શરીરનો સંબંધ પણ અનાદિ જ માન્યો છે.[3] એટલે કે આત્મ–અનાત્મનો બંધ તેમને મતે અનાદિ છે. પણ ઉપનિષદ્સંમત જે વિવિધ સૃષ્ટિપ્રક્રિયા છે તેમાં જીવની સત્તા જ સર્વત્ર અનાદિ સિદ્ધ નથી તો પછી આત્મ–અનાત્મના સંબંધને અનાદિ કહેવાની વાત જ

---

૧. दोहिं. ठाणेहिं पावकम्मा बधंति...रागेण य दोसेण य। रागे दुविहे पण्णत्ते ..माया य लोभे य। दोसे दुविहे...कोहे य माणे य" સ્થાનાંગ ૨. ૨. ૨. उत्तरा० ३२. ७.

૩. "अनादिश्चेतनस्य शरीरयोगः, अनादिश्च रागानुबन्ध इति" न्यायभा० ३. १. २५, 'एवं चानादिः संसारोऽपवर्गान्तः" न्यायवा० ३. १ २७; अनादिश्चेतनस्य शरीरयोगः न्यायवा० ३. १. २८

ક્યાંથી હોય ? અને કર્મસિદ્ધાંત પ્રમાણે તો આત્મ–અનાત્મનો સંબંધ અનાદિ માનવો એ અનિવાર્ય છે. એ જો માનવામાં ન આવે તો કર્મસિદ્ધાન્તની માન્યતા જ અર્થ વગરની થઈ જાય છે. એ જ કારણ છે કે ઉપનિષદના વ્યાખ્યાતાઓમાં–શંકરને બ્રહ્મ અને માયાનો સંબંધ અનાદિ માનવો પડયો છે; ભાસ્કરાચાર્ય માટે સત્ય એવી ઉપાધિનો બ્રહ્મ સાથે સંબંધ અનાદિ માન્યા સિવાય બીજો રસ્તો રહ્યો નહિ; અને રામાનુજને બદ્ધ જીવને અનાદિકાલથી જ બદ્ધ માન્યા સિવાય ચાલ્યું નહિ નિમ્બાર્કે અને મધ્વે પણ અવિદ્યા અને કર્મને કારણે જીવનો સંસાર માન્યો છે. અને તે અવિદ્યા અને કર્મ અનાદિ જ છે, એ કહેવાની જરૂર નથી. વલ્લભને મતે પણ બ્રહ્મ અનાદિ તેમ તેનું કાર્ય જીવ પણ અનાદિ છે, એટલે જીવ અને અવિદ્યાનો સંબંધ પણ અનાદિ જ છે.

સાંખ્યને મતે પણ પ્રકૃતિ અને પુરુષનો સંયોગ એ જ બંધ છે અને તે અનાદિ કાળથી ચાલ્યો આવ્યો છે. પ્રકૃતિનિષ્પન્ન લિંગશરીર એ અનાદિ છે અને તે પુરુષની સાથે અનાદિકાળથી સંબદ્ધ છે.[1] બીજા દાર્શનિકો બંધ અને મોક્ષ પુરુષને છે એમ કહે છે, પરંતુ સાંખ્યને મતે બંધ અને મોક્ષ એ પ્રકૃતિના કહેવાય છે, પુરુષના નહિ.[2]

આ જ પ્રમાણે યોગદર્શનને મતે પણ દ્રષ્ટા–પુરુષ અને દશ્ય–પ્રકૃતિનો અનાદિકાલિક જે સંયોગ છે તેને જ બંધ સમજવો જોઈએ.[3]

બૌદ્ધદર્શનમાં પણ નામ અને રૂપનો જે અનાદિ સંબંધ છે તે જ સંસાર–બંધ છે અને તેનો વિયોગ તે જ મોક્ષ છે.

અને જૈનમતે પણ જીવ અને કર્મપુદ્ગલનો જે અનાદિકાલીન સંબંધ છે તે જ બંધ છે અને તેનો વિયોગ તે મોક્ષ છે.

આ પ્રમાણે સાંખ્ય, જૈન, બૌદ્ધ અને પૂર્વોક્ત ન્યાય વૈશેષિકાદિ એ બધાએ જીવ અને જડનો સંયોગ અનાદિ કાલથી માન્યો છે અને તે જ સંસાર કે બંધ છે

જીવ શરીરનો સંબંધ અનાદિ છે એમ જ્યારે કહેવામાં આવે છે ત્યારે તેનો અર્થ એ છે કે પરંપરાથી અનાદિ છે. જીવ નવાં નવાં શરીર ગ્રહણ કરે છે કયારેય તે શરીર વિનાનો હતો નહિ, એ જ તાત્પર્ય છે. પૂર્વ પૂર્વ વાસનાને લઇને નવા નવા શરીરની ઉત્પત્તિ થાય છે અને શરીર થયા પછી પાછી નવી નવી વાસના ઉત્પન્ન થાય છે. એ વાસના પાછું નવુ શરીર ઉત્પન્ન કરે છે. એમ એ બન્ને બીજાંકુરની જેમ જીવ સાથે અનાદિ છે. અનાદિ અવિદ્યાને કારણે જે અનાત્મમાં આત્મગ્રહણ છે તેને કારણે તૃષ્ણા–રાગ બાહ્ય વિષયોમાં જન્મે છે અને એથી જ એ સંસારપરંપરા ચાલુ રહે છે. અવિદ્યાનો નિરોધ થઈ જાય તો બંધન કપાઈ જાય છે અને પછી તૃષ્ણાને અવકાશ રહેતો નથી, એટલે નવું ઉપાદાન થતુ નથી અને સંસારના મૂળમાં કુઠારાઘાત થવાથી તે વિનષ્ટ થઈ જાય છે.

સંસારચક્રનુ પ્રવર્તન જડ ચેતન એ બેના સંયોગથી જ થાય છે એ વસ્તુ સાંખ્યોએ પંગુ અને અંધના લોકપ્રસિદ્ધ ઉદાહરણથી સિદ્ધ કરી છે. એકલા પુરુષમાં કે એકલી પ્રકૃતિમાં સંસારનિર્માણની શકિત નથી, પણ જ્યારે એ બન્ને મળે છે ત્યારે જ સંસારની ઘટના થાય છે. પુરુષ પોતાની શકિત જડને ન આપે ત્યાંસુધી જડમાં એ શકિત નથી કે

---

૧. સાંખ્યકા૦ ૫૨ ૨. સાંખ્યકા૦ ૬૨ ૩. યોગદર્શન, ૨. ૧૭. યોગભાષ્ય ૨. ૧૭

શરીર ઇંદ્રિય આદિ રૂપે પરિણત થાય. તે જ રીતે પુરુષમાં પ્રકૃતિની જડ શક્તિ ન મળે તો તે પણ એકલો એ વિના શરીરાદિનું નિર્માણ કરવા સમર્થ નથી. અનાદિકાળથી એ બન્નેને સંસર્ગ હોવાથી અનાદિકાળથી સંસારચક્ર પ્રવૃત્ત થયું છે[1]

બૌદ્ધોને મતે સંસારમાં નામ અને રૂપ એ વસ્તુના સંસર્ગથી સંસારચક્ર અનાદિકાળથી પ્રવૃત્ત થયું છે. વિસુદ્ધિમગ્ગના કર્તા બુદ્ધઘોષાચાર્યે પણ સાંખ્યપ્રસિદ્ધ એ જ પંગુ–અંધનું દૃષ્ટાંત આપીને નામ અને રૂપ એ બન્ને કેવાં પરસ્પર સાપેક્ષ થઈને ઉત્પન્ન થાય છે અને પ્રવૃત્ત થાય છે તે બતાવ્યું છે, અને બન્ને એક બીજાના વિના નિસ્તેજ છે, કશું પણ કરવા અશક્ત છે, તે સમજાવ્યું છે.[2]

જૈન આચાર્ય કુંદકુંદે પણ એ જ રૂપકનો આશ્રય લઈને કર્મ અને જીવનાં પરસ્પર બંધ અને કાર્યકારિતા વર્ણવ્યાં છે.[3]

ખરી રીતે એ જ પ્રમાણે ન્યાય-વૈશેષિકાદિ પણ કહી શકે છે કે જીવ અને જડ એ પરસ્પર મળેલા છે અને સાપેક્ષ થઈને જ પ્રવૃત્તિ કરે છે. માટે જ સંસારનો રથ ગતિમાન થાય છે, અન્યથા નહિ; એકલું જડ કે ચેતન સંસારનો રથ ચલાવવામાં સમર્થ નથી. સંસારરૂપી રથનાં જડ અને ચેતન એ બે ચક્રો છે.

માયાવાદી વેદાન્તીઓએ અદ્વૈત બ્રહ્મ માન્યા છતાં અનિર્વચનીય માયા વિના સંસારની ઘટના અસંભવિત માની એટલે જ બ્રહ્મ અને માયાના યોગે જ સંસારચક્રની પ્રવૃત્તિ સ્વીકારી છે આ પ્રમાણે બે વિરોધી પ્રકૃતિનાં તત્ત્વોનો સંસર્ગ એ જ સંસારચક્રની પ્રવૃત્તિનું કારણ છે, એ બધાં દર્શનનું સામાન્ય તત્ત્વ છે એ બે તત્ત્વોનાં નામમાં ભલે ભેદ હોય, પણ સૂક્ષ્મતાથી વિચારીએ તો તાત્ત્વિક ભેદ નથી જણાતો.

(૬) મોક્ષનું સ્વરૂપ

બંધચર્ચા પ્રસંગે કહેવામા આવ્યું છે કે અનાત્મમાં આત્માભિમાન એ બંધ છે. એથી ફલિત એ થાય છે કે અનાત્મમાં આત્માભિમાન ટળી જાય એ જ મોક્ષ છે. આ બાબતમાં બધા દાર્શનિકો એકમત છે. પણ એ મોક્ષનું સ્વરૂપ કેવું છે અથવા તો મુક્તનું સ્વરૂપ કેવું છે એ વિચારવું પ્રાપ્ત છે. એક બાબતમાં બધા દાર્શનિકોની સંમતિ છે કે એ અવસ્થા ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય નથી, વચનગોચર નથી, મનોગ્રાહ્ય નથી, અને તર્કગ્રાહ્ય પણ નથી. કઠોપનિષદમાં સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે વાણીથી મનથી કે ચક્ષુથી એની પ્રાપ્તિ થઈ શકે તેમ નથી, પણ સૂક્ષ્મ બુદ્ધિથી તે ગ્રાહ્ય છે.[4] સૂક્ષ્મ બુદ્ધિ એ તર્કપ્રપંચ નથી એ કહેવાની ભાગ્યેજ જરૂર છે.[5] પણ તપ અને ધ્યાનથી એકાગ્ર થયેલ વિશુદ્ધ સત્ત્વ એનું ગ્રહણ કરી શકે છે.[6] બૌદ્ધમતે પણ, નાગસેનના કહેવા પ્રમાણે, નિર્વાણ છે તો ખરું, પણ તેનું સ્વરૂપ સંસ્થાન, વય અને પ્રમાણ એ બધું ઉપમાથી કારણથી, હેતુથી, અથવા તો નયથી બતાવી શકાય તેમ નથી; જેમ સમુદ્રમાં કેટલું પાણી છે અને તેમાં કેટલા જીવો વસે છે એ પ્રશ્ન સ્થાપનીય છે–તેનો ઉત્તર દઈ શકાય તેમ નથી, તે જ પ્રમાણે નિર્વાણ વિશે પણ ઉક્ત પ્રશ્નની બાબતમાં ઉત્તર દઈ શકાય તેમ

---

૧. સાંખ્યકારિકા ૨૧. ૨. વિસુદ્ધિ મગ્ગ ૧૮ ૩૫. ૩. સમયસાર ૩૪૦–૩ ૪૧.
૪. કઠ. ૨. ૬. ૧૨; ૧. ૩. ૧૨ ૫. કઠ ૨. ૮, ૯ ૬. મુંડકોપનિષદ ૩. ૧. ૮

છે નહિ લૌકિકદૃષ્ટિવાળા મનુષ્ય પાસે એને જાણવાનું સાધન નથી.[1] એ ચક્ષુર્વિજ્ઞાનનો વિષય નથી, એ કાનનો વિષય નથી, ઘ્રાણનો વિષય નથી, જિહ્વાનો વિષય નથી, સ્પર્શનો વિષય નથી. છતાં પણ નિર્વાણ છે જ નહિ એમ તો ન કહેવાય, કારણ કે તે વિશુદ્ધ મનોવિજ્ઞાનનો વિષય છે. એ મનોવિજ્ઞાન વિશુદ્ધ એટલા માટે છે કે તે નિરાવરણ છે.[2] ઉપનિષદમાં જેને વિશુદ્ધ સત્ત્વ કહ્યું છે એને જ નાગસેને વિશુદ્ધ મનોવિજ્ઞાન કહ્યું છે. બ્રહ્મદશાને ઉપનિષદના ઋષિઓ "નેતિ નેતિ" કહીને વર્ણવે છે[3] અને એ જ વસ્તુ પૂર્વોક્ત પ્રકારે આચાર્ય નાગસેને પણ કહી છે. જે વસ્તુ અનુભવવા યોગ્ય છે તેનું વર્ણન કરી શકાય જ નહિ અને જો કરાય તો તે અધૂરું જ રહે છે. એટલે શ્રેષ્ઠમાર્ગ એ છે કે એ નિર્વાણના સ્વરૂપનું જ્ઞાન કરવું જ હોય તો તેનો સાક્ષાત્કાર સ્વયં કરવો જોઈએ. વિશુદ્ધ આત્મા વિશે ભગવાન મહાવીરે પણ કહ્યું છે કે ત્યાં વાણીની પહોંચ નથી, તર્કની ગતિ નથી, બુદ્ધિ-મતિ પણ પહોંચી શકતી નથી; એ દીર્ઘ નથી, હ્રસ્વ નથી, ગોળ નથી, ત્રિકોણ નથી, કૃષ્ણ નથી, નીલ નથી, સ્ત્રી નથી, પુરુષ નથી, એની ઉપમા કોઈ છે જ નહિ, એ અનિર્વચનીય છે[4] આ પ્રકારે ભગવાન મહાવીરે પણ ઉપનિષદો અને બુદ્ધની જેમ "નેતિ નેતિ"નો જ આશ્રય લઈને વિશુદ્ધ અથવા તો મુક્ત આત્માને વર્ણવ્યો છે. એ મુક્તાત્માના સ્વરૂપનો યથાર્થ અનુભવતો ત્યારે જ થાય જ્યારે તે દેહમુક્ત બનીને મુક્તિલાભ કરે.

વસ્તુસ્થિતિ આવી છતાં અવર્ણનીયને પણ વર્ણવવાના પ્રયત્નો દાર્શનિકોએ કર્યા છે. અને તે વર્ણનોમાં પરિભાષાઓનો ભેદ થઈ ગયો છે છતાં પણ તત્ત્વમાં કશો જ ભેદ નથી એવો અભિપ્રાય સુપ્રસિદ્ધ આચાર્ય હરિભદ્ર ઉચ્ચાર્યો છે તેમણે જણાવ્યું છે કે સંસારાતીત તત્ત્વ જેને નિર્વાણ કહેવામાં આવે છે તે અનેક નામે પ્રસિદ્ધ છતાં તત્ત્વતઃ એક જ છે[5] એ એક જ તત્ત્વના સદાશિવ, પરમબ્રહ્મ સિદ્ધાત્મા, તથતા ઇત્યાદિ નામો ભલે જુદાં હોય પણ તે તત્ત્વ તો એક જ છે.[6] આ જ વસ્તુ આચાર્ય કુન્દકુન્દે પણ કહી છે તેમણે કર્મ-વિમુક્ત પરમાત્માના પર્યાયો જણાવ્યા છે તે આ પ્રમાણે છે-જ્ઞાની, શિવ, પરમેષ્ઠી, સર્વજ્ઞ, વિષ્ણુ, ચતુર્મુખ, બુદ્ધ, પરમાત્મા—એથી જણાય છે કે પરમ તત્ત્વ તો એક જ છે, નામ ભલે જુદાં હોય.[7]

આમ ધ્યેયની દૃષ્ટિએ ભલે નિર્વાણમાં ભેદ ન હોય, પણ દાર્શનિકોએ જ્યારે તેને વર્ણવ્યું ત્યારે તેમાં જે પ્રકારનો ભેદ થયો છે તેનો આધાર તે તે દાર્શનિકોની તત્ત્વ-વ્યવસ્થા છે એ તત્ત્વવ્યવસ્થાના પ્રકારમાં જેવો ભેદ છે તેવો ભેદ નિર્વાણના વર્ણનમાં પણ

---

૧. મિલિન્દ પ્રશ્ન ૪ ૮. ૬૬–૬૭, પૃ૦ ૩૦૯ ૨. મિલિન્દ પ્રશ્ન ૪. ૭. ૧૫, પૃ૦ ૨૬૫, ઉદાન ૭૧
૩. બૃહદા૦ ૪. ૫. ૧૫ ૪ આચારાંગ સૂ૦ ૧૭૦

૫. संसारातीततत्त्वं तु परं निर्वाणसंज्ञितम्। तद्ध्येकमेव नियमात् शब्दभेदेऽपि तत्त्वतः ॥
યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચય. ૧૨૯

૬. सदाशिवः परं ब्रह्म सिद्धात्मा तथतेति च। शब्दैस्तदुच्यतेऽन्वर्थादेकमेवैवमादिभिः ॥
યોગદ૦ ૧૩૦, ષોડશક ૧૬. ૧–૪

૭. ભાવપ્રાભૃત ૧૪૯

પડે તે સ્વાભાવિક છે. દાખલા તરીકે ન્યાય-વૈશેષિકો આત્મા અને તેના જ્ઞાન-સુખાદિ ગુણોને ભિન્ન માને છે અને આત્મામાં જ્ઞાનાદિની ઉત્પત્તિ શરીરાશ્રિત માને છે. આથી જ મુક્તિમાં જો શરીરનો અભાવ થઈ જતો હોય તો નૈયાયિક વૈશેષિકોએ મુક્તાત્મામાં જ્ઞાન-સુખાદિ ગુણોનો પણ અભાવ માનવો જ પડે. એ જ કારણ છે કે તેમણે સ્વીકાર્યું કે મુક્તિમાં જ્ઞાન સુખાદિ આત્માના ગુણોનો અભાવ થઈ જાય છે. માત્ર વિશુદ્ધ ચૈતન્ય તત્ત્વ શેષ રહે છે.[1] એ જ મુક્તિ છે. આમ જીવાત્મા મુક્તિમાં જ્ઞાન-સુખાદિશૂન્ય છે એમ માનવા છતાં પણ તેમને મતે જે ઈશ્વરાત્મા છે તે તો નિત્ય જ્ઞાન-સુખાદિયુક્ત છે.[2] આ પ્રકારે આત્મામાં નહિ તો પરમાત્મામાં પણ છેવટે સર્વજ્ઞતા અને આત્યન્તિક સુખ-આનંદ માનીને નૈયાયિક-વૈશેષિકો પણ, અન્ય દાર્શનિકો જેઓ મુક્તાત્માને જ્ઞાન અને સુખાદિ-સમન્વિત માને છે તેઓની હરોળમાં બેસી જ ગયા છે.

બૌદ્ધોએ દીપનિર્વાણની ઉપમા આપીને નિર્વાણને વર્ણવ્યું છે, એટલે નિર્વાણમાં ચિત્ત લુપ્ત થઈ જાય છે એવી એક માન્યતા પ્રચલિત થઈ[3] વળી નિરોધ[4] શબ્દનો વ્યવહાર પણ દાર્શનિકોને ભ્રમમાં નાખી દે તેવો હતો. તેથી પણ મુક્તિમાં કશું જ રહેતું નથી એવી માન્યતાને બળ મળ્યું પરંતુ બૌદ્ધદર્શનનો સમગ્ર ભાવે વિચાર કરીએ તો તેમાં પણ, નિર્વાણનું સ્વરૂપ એવું જ બતાવવામાં આવ્યું છે, જેવું ઉપનિષદ કે બીજાં દર્શનોમાં.[5] વિશ્વની બધી વસ્તુને સંસ્કૃત એટલે કે ઉત્પત્તિશીલ હોવાથી ક્ષણિક માની છે, પણ તેમાં નિર્વાણનો અપવાદ છે. નિર્વાણ એ અસંસ્કૃત છે. તેનો જનક કોઈ હેતુ નથી તેથી તેનો વિનાશ પણ થતો નથી. તે અસંસ્કૃત હોવાથી અજાત, અભૂત, અકૃત છે.[6] સંસ્કૃત એ અનિત્ય, અશુભ દુઃખરૂપ છે, પણ અસંસ્કૃત એ ધ્રુવ, શુભ અને સુખરૂપ[7] છે. જેમ ઉપનિષદમાં બ્રહ્માનન્દ એ આનંદની[8] પરાકાષ્ઠા છે તેમ નિર્વાણનો આનંદ એ પણ આનંદની પરાકાષ્ઠા છે.[9] આ પ્રકારે બૌદ્ધોની દૃષ્ટિએ પણ નિર્વાણમાં જ્ઞાન અને આનંદ છે જ. વળી એ જ્ઞાન અને આનંદને તેઓ અસંસ્કૃત-અજ કહેતા હોવાથી વસ્તુતઃ નૈયાયિકોના ઈશ્વરના જ્ઞાન અને આનંદથી તેમાં કશો જ ભેદ પડતો નથી, એટલું જ નહિ, પણ વેદાન્તસંમત બ્રહ્મની નિત્યતા અને જ્ઞાનાનન્દમયતા જે છે તેમાં અને બૌદ્ધોના નિર્વાણમાં પણ ભેદ નથી.

સાંખ્યને મતે પણ નૈયાયિકના આત્માની જેમ વિશુદ્ધ ચૈતન્ય જ મુક્તાવસ્થામાં શેષ રહે છે. જ્ઞાન-સુખાદિ એ નૈયાયિક મતે આત્માના ગુણ છતાં તેની ઉત્પત્તિ શરીરાશ્રિત હતી; તેથી શરીરના અભાવમાં જેમ તેમણે તે ગુણોનો અભાવ માન્યો તેમ સાંખ્યોને મતે પણ જ્ઞાન સુખાદિ એ પ્રાકૃતિક ધર્મો હોવાથી પ્રકૃતિનો વિયોગ થતાં એ ગુણો મુક્તાત્મામાં ન

---

૧. ન્યાયભાષ્ય ૧. ૧. ૨૧; ન્યાયમંજરી પૃ૦ ૫૦૮ ૨. ન્યાયમંજરી પૃ૦ ૨૦૦-૨૦૧

૩. આ જ માન્યતાનું ખંડન પ્રસ્તુત ગણધરવાદમાં કરવામાં આવ્યું છે. ગા૦ ૧૯૭૫

૪. નિરોધનો વાસ્તવિક અર્થ છે તૃષ્ણાક્ષય કે વિરાગ,-વિસુદ્ધિમગ્ગ ૮. ૨૪૭; ૧૬. ૬૪

૫ એ અભાવરૂપ નથી એના સમર્થન માટે વિસુદ્ધિમગ્ગ ૧૬. ૬૭

૬. ઉદાન ૭૩, વિસુદ્ધિમગ્ગ ૧૬. ૭૪ ૭. ઉદાન ૮૦, વિસુદ્ધિમગ્ગ ૧૬. ૭૧; ૧૬. ૯૦
૮. તૈત્તિરીય ૨. ૮ ૯. મજ્ઝિમનિકાય-૫૭ (બહુવેદનીયસુત્તંત)

રહે અને પુરુષ માત્ર શુદ્ધ ચૈતન્યરૂપ જ રહે એમ માનવું પ્રાપ્ત હતું. એટલે પુરુષને જ્યારે કૈવલ્યલાભ થાય છે ત્યારે તે માત્ર શુદ્ધ ચૈતન્યરૂપ છે એમ સાંખ્યોએ માન્યું છે. આ રીતે મુક્તાત્મા એ તેના વિશુદ્ધ ચૈતન્યરૂપ–સ્વરૂપમાં પ્રતિષ્ઠિત છે એ બાબતમાં સાંખ્ય, યોગ, ન્યાય-વૈશેષિકોનો તો એકમત છે જ, પણ જૈનો પણ એમના એ મતથી જુદા નથી, એ વસ્તુ પ્રસ્તુત ગણધરવાદના વાચકથી અજાણી નહિ રહે.

મુક્તાત્મા વિશુદ્ધ ચૈતન્ય સ્વરૂપમાં પ્રતિષ્ઠિત હોય છે એટલી સામાન્ય માન્યતામાં ઐક્ય છતાં વિચારોમાં થોડો જે મતભેદ છે તેનો નિર્દેશ પણ કરવો આવશ્યક છે. ઉપનિષદોમાં બ્રહ્મને માત્ર ચૈતન્યસ્વરૂપ જ નહિ પણ આનન્દરૂપ પણ કહ્યું છે. નૈયાયિકોએ મુક્તાત્મામાં નહિ પણ ઈશ્વરમાં આનંદનું પણ અસ્તિત્વ માન્યું છે, બૌદ્ધોએ નિર્વાણમાં આનંદનું અસ્તિત્વ સ્વીકાર્યું છે, અને જૈનોએ આનન્દ ઉપરાંત, નૈયાયિકોના ઈશ્વરની જેમ, શક્તિ–વીર્ય પણ સ્વીકાર્યું છે. વળી ચૈતન્ય એટલે જ્ઞાન–દર્શનશક્તિ એમ જૈનો સ્વીકારે છે, પણ ન્યાય-વૈશેષિકોને મતે મુક્તાત્મામાં જ્ઞાન-દર્શન તો હોતાં નથી. સાંખ્યને મતે ચિત્ શક્તિ એ પુરુષમાં છે છતાં તેમાં જ્ઞાન નથી, પણ દ્રષ્ટૃત્વ છે. આ બધા મતભેદો એવા નથી જેનો સમન્વય ન થઈ શકે.

આનંદનું મુક્તાત્મામાં જ્ઞાનથી જુદું એવું શું સ્વરૂપ છે એનો વિચાર જ્યારે કરવામાં આવે છે ત્યારે છેવટે એ જ ફલિત થાય છે કે આનંદ પણ જ્ઞાનનો જ એક પર્યાય છે[1] એમ સ્પષ્ટરૂપે જૈનાચાર્યોએ સ્વીકાર્યું છે. અને બૌદ્ધ દાર્શનિકોએ પણ જ્ઞાન અને સુખ એ બન્નેને સર્વથા ભિન્ન નથી માન્યાં વેદાન્તને મતે પણ એક અખંડ બ્રહ્મતત્ત્વમાં વસ્તુતઃ જ્ઞાન, આનંદ, ચૈતન્ય એ બધાનો ભેદ કરવો એ અદ્વૈતનો જ વિરોધ કરવા જેવું બને. ચૈતન્ય અને જ્ઞાન એ બેનો ભેદ નૈયાયિકો કરે છે, પણ જ્યારે આપણે તેમનો નિત્યમુક્ત ઈશ્વરમાં નિત્ય જ્ઞાનનો સ્વીકાર સાંભળીએ છીએ ત્યારે માનવું પડે છે કે તેઓ પણ એ ભેદને સર્વથા વળગી રહી શક્યા નથી. વળી મુક્તાત્મા ચેતન છતાં જ્ઞાનહીન હોય તો એ ચૈતન્યનું સ્વરૂપ કેવું માનવું એ પણ એક પ્રશ્ન રહે છે. અહીં આપણે મૈત્રેયીને યાજ્ઞવલ્ક્યે જે કહ્યું કે 'न तस्य प्रेत्य संज्ञा अस्ति'–મર્યા પછી તેની કોઈ સંજ્ઞા નથી–તેનો સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિએ વિચાર કરીએ તો આનું સમાધાન થઈ જાય છે. એ અવસ્થા એવી છે કે જેનું કશું જ નામ આપી શકાય તેમ છે જ નહિ. એને જો જ્ઞાન કહીએ તો જ્ઞાન વિશેનો સામાન્ય લોકનો જે ખ્યાલ છે તે જ તેઓના મનમાં આવે. એટલે કે ઇન્દ્રિયો વડે કે મન વડે થનારું જ્ઞાન. પણ મુક્તાત્મામાં એ સાધનો તો છે નહિ એટલે તેમના જ્ઞાનને જ્ઞાન કેવી રીતે કહેવું ! આત્મા સ્વયંપ્રતિષ્ઠિત છે. તે બહાર શા માટે જુએ, બહિર્વૃત્તિ શા માટે થાય ? અને એ જો બહિર્વૃત્તિ ન થાય તો તેને જ્ઞાની કહેવા કરતાં ચૈતન્યઘન કહેવો એ જ વધારે યુક્ત છે. નૈયાયિકોએ જ્ઞાનની વ્યાખ્યા એવી કરી છે કે આત્માનો મન સાથે સન્નિકર્ષ અને પછી ઇન્દ્રિય અને તે દ્વારા બાહ્ય અર્થ સાથે સન્નિકર્ષ થાય ત્યારે જ્ઞાન થાય. જ્ઞાનની જો આ જ વ્યાખ્યા નૈયાયિકની હોય તો મુક્તાવસ્થામાં તેઓ જ્ઞાનને ન માને એ જ અર્થાત્ પ્રાપ્ત છે. એટલે કે જ્ઞાનની પરિભાષા જ તેમની જુદી છે. પરિભાષાના

---

1. સર્વાર્થસિદ્ધિ ૧૦. ૪

ભેદને કારણે તત્ત્વમાં તો કશો જ ભેદ નથી પડતો. અન્યથા નૈયાયિકને મતે જડ પદાર્થ અને ચૈતન્ય પદાર્થમાં શો ભેદ રહે? એટલે માનવું રહ્યું કે જડથી ભેદક કોઈ તત્ત્વ આત્મામાં છે જ જેને કારણે તેને નૈયાયિકોએ ચેતન કહ્યો છે. એ તત્ત્વ તે ચૈતન્ય છે. અને આત્માને ચેતન માનવાની બાબતમાં તેઓનો કોઈ પણ દાર્શનિકો સાથે મતભેદ છે જ નહિ. માત્ર જ્ઞાનની પરિભાષા નૈયાયિકોની જુદી છે તેથી તેઓએ ચૈતન્યનો જ્ઞાન શબ્દથી પ્રતિબોધ કરવાનું ઉચિત માન્યુ નથી. વેદાન્તીઓ તો જ્યારે વધારે સૂક્ષ્મ વિચાર કરવા લાગ્યા ત્યાર એ ચૈતન્યને "ચૈતન્ય" એવા શબ્દથી પણ કહેવા તૈયાર ન થયા અને માત્ર "નેતિ નેતિ" કહી તેનું વર્ણન કર્યું. એવું જ બીજા દર્શનોએ પણ કર્યું છે તે કહેવાઈ જ ગયું છે. ભાષાની શક્તિ એટલી મર્યાદિત છે કે તે પરમ તત્ત્વના સ્વરૂપનુ યથાર્થ વર્ણન કરી શકે જ નહિ, કારણ કે વિચારકોએ તે તે શબ્દોની પરિભાષા અનેક પ્રકારે કરી છે એટલે તે તે શબ્દોનો પ્રયોગ કરવા જતાં વસ્તુનું સ્પષ્ટીકરણ થવાને બદલે ગોટાળો જ વધે છે.

શક્તિ તત્ત્વનો મુક્તાત્મામાં પૃથક્ રૂપે સ્વીકાર કર્યા છતાં તે શક્તિ એ શું છે એનો જ્યારે વિચાર થવા લાગ્યો ત્યારે આચાર્યોએ કહી દીધું કે અનન્ત જ્ઞાન એ શક્તિ વિના સંભવે નહિ, માટે શક્તિનો સમાવેશ જ્ઞાનમાં જ કરી લેવો જોઈએ.[1]

(૩) મુક્તિસ્થાન

જે દર્શનોએ આત્માને વ્યાપક માન્યો છે તેઓને મતે મુક્તિસ્થાનની કલ્પના અનાવશ્યક હતી. આત્મા જ્યાં છે ત્યાં જ છે; માત્ર તેમાં જે મલ હોય છે તે છૂટી જાય છે; તેને અન્યત્ર જવાની જરૂર નથી વળી સર્વવ્યાપી હોવાથી ગમન કરીને જાય પણ ક્યાં? પરંતુ જૈન દર્શન અને બૌદ્ધ દર્શન, અને જીવાત્માને અણુ માનનારાં ભક્તિમાર્ગી વેદાન્ત-દર્શનોની સામે મુક્તિસ્થાનનો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય તે સ્વાભાવિક છે. જૈનોએ ઊર્ધ્વલોકના અગ્રભાગમાં મુક્તાત્માનું ગમન થાય છે અને સિદ્ધશિલા નામના ભાગમાં અવસ્થિતિ સદાને માટે થાય છે તેમ માન્યું છે. ભક્તિમાર્ગી વેદાન્તીઓએ વિષ્ણુભગવાનના વિષ્ણુલોકમાં જે ઊર્ધ્વલોક છે ત્યા મુક્ત જીવાત્માનું ગમન સ્વીકાર્યું છે અને પરબ્રહ્મરૂપ ભગવાન વિષ્ણુનું સદાકાળ સાંનિધ્ય તેમને રહે છે તેમ માન્યું છે બૌદ્ધોએ આ પ્રશ્નનું જુદી જ રીતે નિરાકરણ કર્યું છે. તેમને મતે જીવ-પુદ્ગલ એ શાશ્વત દ્રવ્ય છે નહિ એટલે પુનર્જન્મ વખતે પણ તેઓએ એક જીવનું અન્યત્ર ગમન નહિ, પણ એક સ્થાનમાં એક ચિત્તનો નિરોધ અને તેની અપેક્ષાએ અન્યત્ર નવા ચિત્તની ઉત્પત્તિ સ્વીકારી છે. એ સિદ્ધાન્તને અનુરૂપ જ મુક્ત ચિત્તની બાબતમાં પણ સિદ્ધાન્ત સ્થિર થાય એ કહેવાની ભાગ્યેજ જરૂર છે.

રાજા મિલિન્દે આચાર્ય નાગસેનને પૂછ્યું કે પૂર્વાદિ દિશાઓમાં એવું કયું સ્થાન છે જેની સંનિધિમાં નિર્વાણ છે. આચાર્યે જવાબ આપ્યો કે નિર્વાણસ્થાન એ દિશાઓમાં ક્યાંય પણ નિશ્ચિત નથી, જ્યાં મુક્તાત્મા જઈને રહે. તો પછી નિર્વાણ ક્યાં મળે? જેમ રત્ન સમુદ્રમાં, ગંધ પુષ્પમાં, ધાન્ય ક્ષેત્રમાં—એમ તે તે વસ્તુનાં નિયત સ્થાન છે તો પછી નિર્વાણનું પણ નિયત સ્થાન તો હોવું જ જોઈએ; અને જો તેવું સ્થાન તેનું ન જ હોય

---

1. સર્વાર્થસિદ્ધિ ૧૦. ૪

તો પછી એમ જ કહોને કે નિર્વાણ પણ નથી જ.—આ આક્ષેપના ઉત્તરમાં નાગસેને જણાવ્યું છે કે નિર્વાણનું કોઈ નિયત સ્થાન નથી છતાં તે છે જ નિર્વાણ એ બહાર નથી; એનો તો પોતાના વિશુદ્ધ મન વડે સાક્ષાત્કાર કરવાનો છે. 'જેમ સળગ્યા પહેલાં અગ્નિ ક્યાં છે એમ કોઈ પૂછે તો તેને અગ્નિનું સ્થાન બતાવી શકાય નહિ, પણ બે લાકડાં મળે એટલે અગ્નિ પ્રકટે છે, તેમ વિશુદ્ધ મન વડે નિર્વાણનો સાક્ષાત્કાર કરી શકાય છે, પણ તેનું સ્થાન બતાવી શકાતું નથી. નિર્વાણનું નિયત સ્થાન નથી એ માન્યું પણ એવું તો કોઈ નિયત સ્થાન હશે ને જ્યાં સ્થિત થઈને પુદ્ગલ તેનો સાક્ષાત્કાર કરી શકે? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં નાગસેને જણાવ્યું કે પુદ્ગલ શીલમાં પ્રતિષ્ઠિત થઈને ગમે તે આકાશપ્રદેશમાં રહી છતાં—નિર્વાણનો સાક્ષાત્કાર કરી શકે છે.[1]

(ङ) જીવન્મુક્તિ-વિદેહમુક્તિ

આત્મામાંથી મોહ દૂર થઈ જાય અને તે વીતરાગ બને એટલે તરત જ શરીર છૂટી જાય કે નહિ એ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં મુક્તિના બે પ્રકારની કલ્પના કરવામાં આવી છેઃ એક જીવન્-મુક્તિ અને બીજી વિદેહમુક્તિ. રાગદ્વેષનો અભાવ થયા છતાં આયુકર્મનો વિપાકકાલ પૂરો થયો ન હોય ત્યાંસુધી જીવ શરીરમાં રહે છે અથવા તો જીવ સાથે શરીર વળગી રહે છે. પણ સંસાર—પુનર્જન્મનું કારણ અવિદ્યા અને રાગદ્વેષ નિવૃત્ત થઈ જવાથી નવું શરીર ગ્રહણ કરવાની યોગ્યતા હવે આત્મામાં નથી રહી, તેથી એવા આત્માનું પ્રાણધારણરૂપ જીવન ચાલુ હોવા છતાં મોહ-રાગ-દ્વેષથી તે મુક્ત હોવાથી તેવા આત્માને "જીવન્મુક્ત" કહેવામાં આવે છે. અને જ્યારે તેનું શરીર પણ છૂટી જાય છે ત્યારે તેને "વિદેહમુક્ત" કહેવામાં આવે છે અથવા તેને માત્ર "મુક્ત" કહેવામાં આવે છે.

ઉપનિષદોમાં જીવન્મુક્તિ ઉપરાંત ક્રમમુક્તિનો સિદ્ધાન્ત પણ પ્રતિપાદિત થયેલો છે એવું વિદ્વાનોનું માનવું છે અને તેના દૃષ્ટાંત તરીકે કઠોપનિષદ[2] ટાંકવામાં આવે છે. તેમાં જણાવ્યું છે કે ઉત્તરોત્તર ચડિયાતા લોકમાં આત્મપ્રત્યક્ષ ક્રમે કરી વિશદ-વિશદતર થતું જાય છે આ ઉપરથી જણાય છે કે એ ઉપનિષદમાં ક્રમમુક્તિ છે—એટલે કે આત્મસાક્ષાત્કાર ક્રમિક છે. આની સાથે બીજાં દર્શનોમાં માન્ય એવો આત્મવિકાસનો જે ક્રમ છે તેને સરખાવી શકાય જૈનો તેને ગુણસ્થાનક્રમારોહ કહે છે, બૌદ્ધો તેને યોગચર્યાની ભૂમિઓ કહે છે, અને વૈદિક દર્શનમાં એ જ વસ્તુને "ભૂમિકા" એવું નામ આપવામાં આવ્યું છે.

જીવન્મુક્તિનો સિદ્ધાન્ત પણ ઉપનિષદોમાં મળે છે. એ જ કઠોપનિષદમાં આગળ જઈને જણાવ્યું છે કે જ્યારે મનુષ્યના હૃદયમાં રહેલી બધી કામનાઓ દૂર થઈ જાય છે ત્યારે તે અમર બને છે અને અહીં જ બ્રહ્મને મેળવે છે; જ્યારે અહીં બધી હૃદયની ગાંઠો તૂટી જાય છે ત્યારે મનુષ્ય અમર બને છે.[3]

ઉપનિષદના વ્યાખ્યાતાઓમાં જીવન્-મુક્તિની બાબતમાં ઐક્ય નથી. આચાર્ય શંકર, વિજ્ઞાનભિક્ષુ અને વલ્લભ જીવન્મુક્તિને સ્વીકારે છે, પણ બીજા ભક્તિમાર્ગના અનુયાયી વેદાન્તીઓ—રામાનુજ, નિમ્બાર્ક અને મધ્વ જીવન્-મુક્તિ સ્વીકારતા નથી.[4]

---

૧. મિલિન્દપ્રશ્ન ૪. ૮. ૯૨-૯૪ ૨ કઠ. ૨. ૩. ૫ ૩ કઠ ૨. ૩. ૧૪-૧૫; મુંડક ૩. ૨. ૬; બૃહદા૦ ૪. ૪. ૬-૭ ૪ જુઓ પ્રો. ભટ્ટની ઉક્ત પ્રસ્તાવના.

બૌદ્ધોને મતે સોપાદિસેસ નિર્વાણ અને અનુપાદિસેસ નિર્વાણ એ ક્રમશઃ જીવન્મુક્તિ અને વિદેહમુક્તિનાં નામો છે. ઉપાદિ એટલે પાંચ સ્કંધો—એ જ્યાંસુધી શેષ–બાકી હોય ત્યાંસુધી "સોપાદિસેસ નિર્વાણ" કહેવાય છે અને જ્યારે એ સ્કંધોનો નિરોધ થઈ જાય ત્યારે "અનુપાદિસેસ નિર્વાણ" કહેવાય છે.[1]

ન્યાય–વૈશેષિક,[2] સાંખ્ય–યોગને[3] મતે પણ જીવન્મુક્તિનો સંભવ છે.

જે વિચારકો જીવન્મુક્તિનો સ્વીકાર નથી કરતા તેમને મતે આત્મસાક્ષાત્કાર થતાં જ સમસ્ત કર્મો ક્ષીણ થઈ જાય છે અને આત્મા વિદેહ થઈ મુક્ત બને છે. તેથી ઊલટું, જે જીવન્મુક્તિ સ્વીકારે છે તેમને મતે આત્મસાક્ષાત્કાર થયા છતાં કર્મો તેના કાળે જ ફળ આપીને ક્ષીણ થાય છે, તત્કાળ નહિ. આમ હોવાથી આત્મા પ્રથમ જીવન્મુક્ત બને છે, પછી જ કાલાન્તરે શેષ સંસ્કાર ક્ષીણ થયે વિદેહમુક્ત બને છે.

(આ) કર્મવિચાર

આખા ગણધરવાદમાં કર્મનો વિચાર અનેક પ્રસંગે કરવામાં આવ્યો છે. બીજા ગણધર અગ્નિભૂતિએ તો તેના અસ્તિત્વનો જ પ્રશ્ન ઉઠાવ્યો છે અને ભગવાને કર્મનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કર્યું છે અને તે પ્રસંગે કર્મ અદૃષ્ટ છે, મૂર્ત છે, પરિણામી છે, વિચિત્ર છે, અનાદિ સંબદ્ધ છે, ઇત્યાદિ વિવિધ વિષયોની ચર્ચા કરવામાં આવી છે. પાંચમા ગણધર સુધર્મા સાથેની ચર્ચા આ લોક અને પરલોકના સાદૃશ્ય-વૈસાદૃશ્ય વિશે છે. તે પ્રસંગે પણ આ લોક હોય કે પરલોક હોય, પણ તેના મૂળમાં કર્મ છે, અને સંસાર કર્મમૂલક જ છે, એ વિષયનું નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે. છઠ્ઠા ગણધર સાથેની ચર્ચા બંધ–મોક્ષ વિશે છે એટલે તેમાં પણ જીવનો કર્મ સાથેનો બંધ અને તેનો કર્મથી છુટકારો એની જ ચર્ચા છે. એટલે તે પ્રસંગે પણ કર્મની સામાન્ય ચર્ચા ઉપરાંત જીવ પહેલો કે કર્મ પહેલું એ વિષયની ચર્ચા કરીને કહ્યું છે કે બન્ને અનાદિ છે. નવમા ગણધર સાથેની ચર્ચામાં પુણ્ય પાપ એ મુખ્ય વિષય છે એટલે શુભ કર્મ અને અશુભ કર્મના અસ્તિત્વની ચર્ચા મુખ્ય છે. આ પ્રસંગે તો ફરી પાછા અનેક વિષયો જે બીજા ગણધરની ચર્ચા પ્રસંગે ચર્ચાઈ ગયા હતા તેની પુનરાવૃત્તિ કરવા ઉપરાંત કર્મસંબદ્ધ અનેક નવી બાબતોની ચર્ચા થઈ છે; જેવી કે, કર્મના સંક્રમનો નિયમ, કર્મગ્રહણની પ્રક્રિયા, કર્મનું શુભાશુભ રૂપે પરિણમન, કર્મના ભેદો, ઇત્યાદિ. દશમા ગણધરે પરલોક સંબંધી ચર્ચા કરી છે તેમાં પણ કર્માધીન પરલોક છે એ વસ્તુ સ્વીકૃત છે; અને અંતિમ ગણધર સાથેની નિર્વાણચર્ચામાં પણ અનાદિ કર્મસંયોગનો નાશ એ નિર્વાણ એમ પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે. આ રીતે અનેક ગણધરો સાથેના વાદમાં કર્મચર્ચા સાક્ષાત્ વિવિધ રૂપે આવી છે. અને ચોથા ગણધરની ચર્ચામાં શૂન્યવાદના પ્રકરણમાં પણ આડકતરી રીતે કર્મચર્ચાનો સંબંધ છે જ, કારણ કે તેમાં મુખ્યરૂપે ભૂતોનો નિરાસ શૂન્યવાદીઓ કરે છે. કર્મ એ જૈનમતે ભૌતિક છે એટલે એ ચર્ચા સાથે પણ આડકતરી રીતે કર્મચર્ચા સંકળાયેલી છે. સાતમા અને આઠમા ગણધરોની ચર્ચામાં ક્રમશઃ દેવ અને નારકની ચર્ચા છે તેમાં પણ શુભ કર્મ અને અશુભ કર્મના ફળરૂપે જ દેવત્વ અને નારકત્વ ક્રમશઃ પ્રાપ્ત થાય છે એમ અભિપ્રેત છે. આ પ્રમાણે લગભગ આખા ગણધરવાદમાં કર્મચર્ચાએ મોટો ભાગ રોક્યો છે, એટલે કર્મ વિશે વિચાર કરવો પ્રાપ્ત છે.

---

૧. વિસુદ્ધિમગ્ગ ૧૬. ૭૩ ૨. ન્યાયભાષ્ય ૪. ૨. ૨ ૩ સાંખ્યકા૦ ૬૭; યોગભાષ્ય ૪. ૩૦

કર્મવિચારનું મૂળ

વેદકાળના ઋષિઓને મનુષ્યોમાં અને બીજાં અનેક પ્રકારનાં પશુ, પક્ષી અને કીટ-પતંગોમાં રહેલું વૈવિધ્ય અનુભવમાં આવ્યું ન હતું એમ તો ન કહેવાય, પણ એ બધા વૈવિધ્યનું કારણ તેમણે અંતરાત્મામાં શોધવાને બદલે બહારના તત્ત્વમાં માનીને જ સંતોષ અનુભવ્યો હતો. કોઈ પણ એક કે અનેક ભૌતિક તત્ત્વ કે પ્રજાપતિ જેવા તત્ત્વને સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિનું કારણ કલ્પ્યું હતું, પણ એ સૃષ્ટિમાં વૈવિધ્ય કેમ આવે છે એનો ખુલાસો કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો ન હતો. જીવસૃષ્ટિના બીજા વર્ગોની વાત જવા દઈએ. કેવળ મનુષ્યસૃષ્ટિમાં જે વૈવિધ્ય શરીરાદિનું હતું, સુખ-દુઃખનું હતું, બૌદ્ધિક શક્તિ-અશક્તિનું હતું એનું કારણ પણ શોધવા વિશેષ પ્રયત્ન કર્યો હોય એમ જણાતું નથી. એમનું સમસ્ત તત્ત્વજ્ઞાન ક્રમે કરી દેવ અને યજ્ઞને કેન્દ્રમાં રાખીને વિકસ્યું છે. પ્રથમ અનેક દેવો અને પછી પ્રજાપતિ જેવા એક દેવની કલ્પના કરવામાં આવી. મનુષ્યે સુખી થવું હોય તો અને પોતાના શત્રુઓનો નાશ કરવો હોય તો તેણે એ દેવ કે દેવોની સ્તુતિ કરવી જોઈએ, પોતાની પ્રિય વસ્તુને સજીવ હોય કે નિર્જીવ—દેવો નિમિત્તે યજ્ઞ કરીને તેમને સમર્પિત કરવી જોઈએ, એથી દેવો સંતુષ્ટ થઈને મનોવાંછિત પૂર્ણ કરે છે એવી માન્યતા વેદથી માંડીને બ્રાહ્મણકાળ સુધીમાં વિકસી છે. અને દેવોને પ્રસન્ન કરવાના સાધન તરીકે યજ્ઞકર્મનો ક્રમિક વિકાસ થઈને ઉત્તરોત્તર જટિલ કર્મના રૂપમાં એ પરિણત થઈ ગયું; તે એટલે સુધી કે સાધારણ મનુષ્યને યજ્ઞ કરવો હોય તો એ યજ્ઞકર્મમાં નિષ્ણાત પુરોહિત વર્ગની મદદ વિના શક્ય રહ્યું નહિ. આ પ્રમાણે દેવ અને તેને પ્રસન્ન કરવાનું સાધન યજ્ઞકર્મ એ બે વસ્તુની આસપાસ વૈદિક બ્રાહ્મણોનું સમસ્ત તત્ત્વજ્ઞાન વિકસ્યું હતું.

બ્રાહ્મણકાળ પછીના ગણાતાં ઉપનિષદો એ પણ વેદ-બ્રાહ્મણનો અંતિમ ભાગ હોવાથી વૈદિક જ છે અને તેને 'વેદાંત' કહેવામાં આવે છે. પણ એ વેદાંતમાં વેદપરંપરા-એટલે કે દેવ અને યજ્ઞપરંપરાનો અંત નિકટ હોય એમ જણાય છે. વેદ-બ્રાહ્મણમાં નહિ એવા નવા-નવા વિચારો એ વેદાંતમાં મળી આવે છે. તેમાં સંસાર અને કર્મ-અદૃષ્ટ વિશે પણ નવા વિચાર મળી આવે છે. આ વિચારો વૈદિક પરંપરાના જ ઉપનિષદોમાં ક્યાંથી આવ્યા, વૈદિક વિચારોમાંથી જ એ વિચાર વિકાસના પરિણામે ઉદ્ભવ્યા કે અવૈદિક પરંપરાના વિચારકો પાસેથી વૈદિકોએ લીધા એનો નિર્ણય આધુનિક વિદ્વાનો કરી શક્યા નથી પણ એટલું તો ચોક્કસ છે કે સર્વ પ્રથમ વૈદિક સાહિત્યમાં ઉપનિષદોમાં જ એ વિચારોએ આકાર ધારણ કર્યો છે. ઉપનિષદ પહેલાંના વૈદિક સાહિત્યમાં સંસાર અને કર્મની કલ્પનાનું સ્પષ્ટરૂપ નથી દેખાતું એ વિશે તો આધુનિક વિદ્વાનોમાં વિવાદ નથી. વળી કર્મ-કારણનો વાદ પણ ઉપનિષદોમાં સર્વસંમત વાદ થઈ ગયો છે એમ પણ નથી[1], એટલે એ વાદને વૈદિક વિચાર-ધારાનો મૌલિક વિચાર માની શકાય નહિ, એમ લાગે છે શ્વેતાશ્વતર[2] ઉપનિષદમાં જ્યાં અનેક કારણો ગણાવ્યાં છે ત્યાં કાલ, સ્વભાવ, નિયતિ, યદૃચ્છા, ભૂત કે, પુરુષ, અથવા એ બધાનો સંયોગ-એ ગણાવ્યાં છે. એ કાલાદિને કારણ માનનાર વૈદિકો હોય કે અવૈદિક-ગમે તે હોય-પણ તેમાં ય કર્મનો સમાવેશ નથી.

---

૧. હિરિયન્ના-આઉટલાઇન્સ ઑફ ઇન્ડિયન ફિલોસોફી. પૃ૦ ૮૦; બેલ્વેલ્કર-હિસ્ટ્રી ઑફ ઇન્ડિયન ફિલોસોફી, ભાગ. ૨. પૃ૦ ૮૨.

૨. શ્વેતાશ્વતર ૧.૨.

આ પ્રમાણે ઉપનિષદોના કાળમાં પણ વૈદિક પરંપરામાં કર્મ-અદૃષ્ટ સિદ્ધાન્ત એ જો કેન્દ્રસ્થ સર્વમાન્ય તત્ત્વ ન હોય તો કઈ પરંપરામાંથી એ વિચાર વૈદિક પરંપરામાં ગયો તે શોધવું બાકી રહે છે. કેટલાક વિદ્વાનોનું માનવુ છે કે આર્યોએ ભારતના આદિવાસીઓ (Primitive people) પાસેથી એ વિચાર લીધો હશે[1] વિદ્વાનોની એ માન્યતાનો નિરાસ પ્રો. હિરિયન્નાએ એમ કહીને કર્યો છે કે એ આદિવાસીઓનો—આત્મા મરીને વનસ્પતિ વગેરેમાં જાય છે—એવો સિદ્ધાન્ત એક માત્ર વહેમ (superstition) હતો એટલે તત્ત્વતઃ તેમના એ વિચારને તાર્કિક ન કહી શકાય. પુનર્જન્મના સિદ્ધાન્તમાં તો મનુષ્યની તાર્કિક અને નૈતિક ચેતનાને સંતોષ આપવાનું ધ્યેય છે.

• મનુષ્યનો જીવ મરીને વનસ્પતિ વગેરેમાં જાય છે એ આદિવાસીઓની માન્યતા કોરી વહેમ કહી કાઢી નાખવા જેવી નથી જે કર્મનો સિદ્ધાન્ત વૈદિકોના દેવવાદમાંથી ઉપનિષદ પહેલાં ફલિત નથી થઈ શકતો એ જ કર્મવાદનાં મૂળ આદિવાસીઓની ઉક્ત માન્યતા સાથે સહજ રીતે સંકળાયેલ છે. એની પ્રતીતિ ત્યારે જ થાય છે જ્યારે જૈનધર્મસંમત જીવવાદ અને કર્મવાદનાં ઊંડાં મૂળ શોધવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવે છે. જૈન પરંપરા—એનું પ્રાચીન નામ ગમે તે હોય પણ તે ઉપનિષદોથી સ્વતંત્ર અને પ્રાચીન છે એમાં તો શક કરવો જ ન જોઈએ. અને તેથી ઉપનિષદમાં કર્મ-વાદનો જે વિચાર નવો પ્રસ્ફુટિત થયો છે તે જૈનોના કર્મવાદની અસરથી રહિત હોય એમ માનવાને કશું જ કારણ નથી. જે વૈદિક પરંપરાને દેવો વિના એક ડગલું પણ ચાલતું નહિ એ જ વૈદિક પરંપરાને જ્યારે એ કર્મવાદનો સિદ્ધાન્ત હાથ આવ્યો ત્યારે તેણે દેવોને સ્થાને યજ્ઞ-કર્મને બેસાડી દીધુ અને માન્યું કે દેવોમાં નહિ પણ સ્વયં યજ્ઞકર્મમાં જ ફલ દેવાની શક્તિ છે. દેવો કોઈ નહિ પણ વેદના મંત્રો એ જ દેવો છે. અને એ યજ્ઞકર્મના સમર્થનમાં જ પોતાને કૃતકૃત્ય માનતી દાર્શનિક કાળની મીમાંસક પરંપરાએ તો યજ્ઞાદિ કર્મથી ઉત્પન્ન થનાર અપૂર્વ નામના પદાર્થની કલ્પના કરીને વૈદિક દર્શનમાં દેવોને બદલે અદૃષ્ટ-કર્મનું જ સામ્રાજ્ય સ્થાપી દીધું.

આ આખો ઇતિહાસ જો આપણે નજર સામે રાખીએ તો જૈન પરંપરાના કર્મવાદની ઊંડી અસર વૈદિકોમા જે છે તે સ્પષ્ટ થાય છે

વેદ અને ઉપનિષદ સુધીની જે સૃષ્ટિપ્રક્રિયા વૈદિક પરંપરાને માન્ય છે તે અનુસાર જડ અને ચેતન સૃષ્ટિ અનાદિ નહિ પણ સાદિ છે અને તે પણ કોઇ એક કે અનેક જડ કે ચેતન તત્ત્વમાંથી ઉત્પન્ન થઈ છે એમ મનાયું હતું. પણ તેથી વિપરીત, કર્મના સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે જડ કે જીવસૃષ્ટિ અનાદિ કાળથી જ ચાલી આવે છે એમ માનવું પડે છે. આ માન્યતા જૈન પરંપરાના મૂળમાં છે. જૈન પરંપરા પ્રમાણે એવો કોઈ સમય કલ્પી શકાતો નથી જ્યારે કે જડ-ચેતનનું અસ્તિત્વ-કર્માનુસારી અસ્તિત્વ-ન હોય, એટલું જ નહિ, પણ ઉપનિષદ પછીની બધી વૈદિક પરંપરામાં પણ સંસારી જીવનું અસ્તિત્વ એ જ પ્રમાણે અનાદિ માનવામાં આવ્યું છે તે પણ કર્મતત્ત્વની માન્યતાને જ આભારી છે કર્મતત્ત્વની ચાવી જન્મનું કારણ કર્મ છે, એ સૂત્રમાં મળે છે. અને એ સિદ્ધાન્તને આધારે જ જીવોના સંસારને અનાદિ કલ્પવામાં આવે

---

૧. એના ઉલ્લેખ અને નિરાસ માટે જુઓ હિરિયન્ના-આઉટલાઇન્સ ઑફ ઇન્ડિયન ફિલોસોફી, પૃ૭૯૦,

છે. આ અનાદિ સંસારનો સિદ્ધાન્ત, જેને પાછીનાં બધાં વૈદિક દર્શનોએ અપનાવ્યો છે તે, દર્શનોની ઉત્પત્તિ પહેલાં પણ જૈન પરંપરામાં અને બૌદ્ધ પરંપરામાં વિદ્યમાન છે, જ્યારે વેદ કે ઉપનિષદમાં પણ તે સર્વસંમત સિદ્ધાન્ત તરીકે સ્વીકારાયો નથી એ જ તે સિદ્ધાન્તનું મૂળ વેદબાહ્ય પરંપરામાં સૂચવે છે. એ વેદબાહ્ય પરંપરા તે ભારતમાં આર્યોના આગમન પહેલાંના નિવાસીઓની તો છે જ અને એમની જ એ માન્યતાનો સંપૂર્ણ વિકાસ વિદ્યમાન જૈન પરંપરામાં ઉપલબ્ધ થાય છે.

જૈન પરંપરા તો પ્રાચીન કાળથી જ કર્મવાદી છે; તેમાં દૈવવાદને કદી સ્થાન મળ્યું જ નથી. આથી જ કર્મવાદની જે પ્રકારની વ્યવસ્થા જૈનોના ગ્રન્થોમાં મળે છે તે પ્રકારની વિસ્તૃત વ્યવસ્થા અન્યત્ર દુર્લભ છે. જીવોના ચડતા ઊતરતા જેટલા પ્રકાર સંભવે છે અને એક જ જીવની સંસારની આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ નિકૃષ્ટતમ અવસ્થાથી માંડીને તેના વિકાસનાં જે પગથિયાં છે તે બધાંમાં કર્મ કેવો ભાગ ભજવે છે અને તે દૃષ્ટિએ કર્મનું જે વૈવિધ્ય છે તેનું વિસ્તૃત શાસ્ત્રીય નિરૂપણ પ્રાચીન કાળથી જેવું જૈન પરંપરામાં છે તેવું અન્યત્ર દુર્લભ છે, તે સૂચવે છે કે કર્મ વિચારનો વિકાસ જૈન પરંપરામાં છે અને તેને વ્યવસ્થિત રૂપ પણ એ જ પરંપરામાં મળ્યું છે. જૈનોના એ વિચારના સ્ફુલિંગો અન્યત્ર ગયા છે અને તેથી જ બીજાઓની વિચારધારામાં પણ નવું તેજ પ્રગટ્યું છે.

વૈદિકો યજ્ઞની ક્રિયાની આસપાસ જ બધું ગોઠવે છે એટલે તેમની મૌલિક વિચારણાનો પાયો જેમ યજ્ઞક્રિયા છે, તેમ જૈનો કર્મની આસપાસ જ બધુ ગોઠવતા હોવાથી તેમની મૌલિક વિચારણાનો પાયો કર્મવાદમાં છે.

જ્યારે કર્મવાદીઓ સાથે દૈવવાદી બ્રાહ્મણોને સંપર્ક થયો હશે ત્યારે એકાએક તો દૈવ-વાદને સ્થાને કર્મવાદને બેસાડી દેવાનું બન્યું નહિ હોય. પ્રથમ તો જેમ આત્મવિદ્યાને ગૂઢ અને અને એકાંતમાં ચર્ચવા યોગ્ય માનવામાં આવી હતી તેમ કર્મવિદ્યાને પણ રહસ્યમય અને એકાંતમાં ચર્ચવા જેવી માની હશે. આત્મવિદ્યાને કારણે યજ્ઞોમાંથી જેમ લોકોની શ્રદ્ધા મંદ પડી ગઈ હતી તેમ કર્મવિદ્યાને કારણે દેવોમાંથી શ્રદ્ધા ક્ષીણ થવાનો સંભવ હતો. આવા જ કોઈ કારણે યાજ્ઞવલ્ક્ય જેવા દાર્શનિક આર્તભાગને એકાંતમાં લઈ જાય છે અને કર્મનું રહસ્ય સમજાવે છે, અને કર્મની જ પ્રશંસા કરીને કહે છે કે પુણ્ય કરવાથી માણસ સારો થાય છે અને પાપ કરવાથી નઠારો થાય છે.[1]

વૈદિક પરંપરામાં યજ્ઞકર્મ અને દેવ એ બન્નેની માન્યતા હતી તેમાં જ્યારે દેવ કરતાં કર્મનું જ મહત્ત્વ મનાયું ત્યારે જે લોકોએ યજ્ઞ ઉપર જ ભાર આપ્યો તેમણે યજ્ઞ અને કર્મવાદનો સમન્વય કરીને યજ્ઞને જ દેવ બનાવી દીધા, અને યજ્ઞ એ જ કર્મ છે અને તેથી બધું ફળ મળે છે એમ માનવા લાગ્યા. દાર્શનિક વ્યવસ્થાકાળમાં આ લોકોની પરંપરા મીમાંસાદર્શન નામે પ્રસિદ્ધ થઈ. પરંતુ વૈદિક પરંપરામાં યજ્ઞના વિકાસ સાથે સાથે દેવોની વિચારણામાં પણ વિકાસ થયો હતો. અને પ્રાચીન કાળના અનેક દેવોને સ્થાને બ્રાહ્મણ કાળમાં એક પ્રજાપતિ દેવાધિદેવ મનાવા લાગ્યો હતો. જે લોકો એ દેવાધિદેવની શ્રદ્ધાથી ચલિત ન થયા તેમની પરંપરામાં પણ કર્મવાદને સ્થાન તો મળ્યું જ છે, અને એમણે

---

૧. બૃહદારણ્યક ઉ૦ ૩-૨-૧૩.

પણ એ પ્રજાપતિ અને કર્મવાદનો સમન્વય પોતાની ઢબે કર્યો જ છે. તેઓ માને છે કે જીવોને કર્માનુસાર ફળ તો મળે છે, પણ એ ફળ દેનાર દેવાધિદેવ ઈશ્વર છે. ઈશ્વર પોતાની ઇચ્છા પ્રમાણે નહિ પરંતુ જીવોનાં કર્મને અનુસરીને ફળ આપે છે. આ પ્રકારનો સમન્વય સ્વીકારનાર વૈદિક દર્શનોમાં ન્યાય વૈશેષિક, વેદાંત, અને પાછળનું સેશ્વર સાંખ્યદર્શન છે.

વૈદિક પરંપરામાં અદૃષ્ટ-કર્મવિચાર નવો છે અને બહારથી આવ્યો છે એનો પુરાવો એ પણ છે કે વૈદિકો પ્રથમ આત્માની શારીરિક માનસિક વાચિક ક્રિયાને જ કર્મ કહેતા; પછી આગળ વધીને તેઓ યજ્ઞાદિ બાહ્ય અનુષ્ઠાનોને પણ કર્મ કહેવા લાગ્યા. પરંતુ એ અસ્થાયી અનુષ્ઠાનો સ્વયં ફલ કેવી રીતે આપે? તે તો તત્કાળ નષ્ટ થઈ જાય છે; માટે કોઈ માધ્યમ કલ્પવું જોઈએ, એમ કહીને 'અપૂર્વ'નામના પદાર્થની કલ્પના મીમાંસાદર્શનમાં કરવામાં આવી છે, કે જે વેદમાં કે બ્રાહ્મણોમાં નથી, પણ દાર્શનિક કાળની છે. એથી પણ સિદ્ધ થાય છે કે અપૂર્વ જેવા અદૃષ્ટ પદાર્થની કલ્પના તેમની મૌલિક નથી, પણ અવૈદિકોની અસરનું પરિણામ છે.

એ જ પ્રમાણે વૈશેષિકસૂત્રકારે અદૃષ્ટ-ધર્માધર્મ વિશે સૂત્રમાં ઉલ્લેખો તો અવશ્ય કર્યા છે, પણ તે અદૃષ્ટની વ્યવસ્થા તો તેના ટીકાકારોએ જ કરી છે. વૈશેષિકસૂત્રકારે અદૃષ્ટ-ધર્માધર્મ કયો પદાર્થ છે તે કહ્યું નથી, એથી જ પ્રશસ્તપાદને તેની વ્યવસ્થા કરવી પડી છે અને તેણે તેનો સમાવેશ ગુણપદાર્થમાં કરી દીધો છે. અદૃષ્ટ-ધર્માધર્મ એ ગુણરૂપે સ્પષ્ટપણે સૂત્રકારે ઉલ્લેખ્યો નથી, છતાં તે આત્મગુણ જ છે એમ શાથી માનવું એનો ખુલાસો પ્રશસ્તપાદને કરવો પડ્યો છે. એથી જ સિદ્ધ થાય છે કે વૈશેષિકોની પદાર્થ-વ્યવસ્થામાં અદૃષ્ટ એ નવું તત્ત્વ છે.

આમ યજ્ઞ કે દેવાધિદેવ ઈશ્વર સાથે અદૃષ્ટ-કર્મવાદની સંગતિ વૈદિકોએ કરી છે. પરંતુ યાજ્ઞિકો યજ્ઞ સિવાયનાં બીજાં કર્મો વિશે વિચાર કરી શક્યા નથી અને ઈશ્વરવાદીઓ પણ જેટલા ઈશ્વરની સ્થાપના પાછળ પડી ગયા છે તેટલા કર્મવાદના રહસ્યનું ઉદ્ઘાટન કરવા સમર્થ નીવડ્યા નથી, એટલે મૂળે કર્મવાદ જે પરંપરાનો હતો તેણે જ તે વાદનો યથાશક્ય વિચાર કરીને તેની શાસ્ત્રીય વ્યવસ્થા કરી છે. એ જ કારણ છે કે કર્મની શાસ્ત્રીય મીમાંસા જે પ્રકારે જૈન[1] શાસ્ત્રોમાં મળે છે તે અન્યત્ર નથી મળતી. એટલે માનવું રહ્યું કે કર્મવાદનું મૂળ જૈન પરંપરામાં અને તેથીએ પહેલાંના આદિવાસીઓમાં છે.

હવે આપણે કર્મના સ્વરૂપનું વિશેષ વિવરણ કરીએ તે પહેલાં કર્મને સ્થાને જે વિવિધ કારણોની કલ્પના કરવામાં આવી છે તે પણ તપાસી લઈએ અને પછી જ તેના પ્રકાશમાં કર્મવિવેચના કરીએ તે યોગ્ય લેખાશે.

કાલવાદ

વિશ્વસૃષ્ટિનું કોઈ કારણ હોવું જોઈએ એનો વિચાર તો વેદપરંપરામાં વિવિધ રૂપે થયેલો છે, પરંતુ વિશ્વવૈચિત્ર્યમાં-જીવસૃષ્ટિના વૈચિત્ર્યમાં-નિમિત્ત કારણ શું છે એનો વિચાર

---

૧. પ્રશસ્તપાદ પૃ૦ ૪૭, ૬૩૭, ૧૪૩.

પ્રાચીન ઋગ્વેદમાં થયેલો જણાતો નથી. સર્વપ્રથમ એ વિષયનો ઉલ્લેખ શ્વેતાશ્વતર [૧. ૨] માં થયેલો મળે છે અને તેમાં કાલ સ્વભાવ, નિયતિ, યદૃચ્છા, ભૂત અને પુરુષ એમાંથી કોઈ એક માનવાં અગર એ બધાંના સમુદાયને માનવો એવા વાદોનો ઉલ્લેખ છે એ ઉપરથી જણાય છે કે ચિંતકો એ કાળમાં કારણની ખોજમાં પડી ગયા હતા અને વિશ્વ-વૈચિત્ર્યનો વિવિધ રૂપે ખુલાસો કરતા હતા. આ વાદોમા કાલવાદનાં મૂળ પ્રાચીન જણાય છે. ઠેઠ અથર્વવેદમાં કાલસૂક્ત આવે છે. તેમાં જણાવ્યું છે કે—

કાલે પૃથ્વીને ઉત્પન્ન કરી, કાલના આધારે સૂર્ય તપે છે, કાલના આધારે જ સમસ્ત ભૂતો રહેલાં છે, કાલને કારણે જ આંખો દેખે છે, કાલ જ ઈશ્વર છે, પ્રજાપતિનો પણ પિતા છે, ઇત્યાદિ.[1] આમાં કાલને સૃષ્ટિનું મૂળ કારણ માનવાનું વલણ છે. પણ મહાભારતમાં તો મનુષ્યોનાં તો શું સમસ્ત જીવસૃષ્ટિનાં સુખ-દુ:ખો, જીવન-મરણ એ બધાંનો આધાર પણ કાલને કહ્યો છે. અને એ રીતે વિશ્વવૈચિત્ર્યનું મૂળ કારણ કાલ છે એવો એક પક્ષ મહાભારતમાં પણ ઉલ્લિખિત મળે છે. તેમાં તો ત્યાંસુધી કહ્યું છે કે કર્મ કે યજ્ઞયાગાદિ કે કોઈ પુરુષ દ્વારા મનુષ્યોને સુખ-દુઃખ નથી મળતાં, પણ મનુષ્ય કાલ દ્વારા જ બધું મેળવે છે. બધાં કાર્યોમાં સમાનભાવે કાલ જ કારણ છે, ઇત્યાદિ[2] કાલની પ્રાચીન કાળમાં આવી મહત્તા હોવાથી જ દાર્શનિક કાળમાં પણ અન્ય ઈશ્વરાદિ કારણો સાથે કાલને પણ સાધારણ કારણ માનવા નૈયાયિકાદિ પ્રેરાયા છે.[3]

સ્વભાવવાદ

ઉપનિષદમાં સ્વભાવવાદનો ઉલ્લેખ છે :[4] જે કાંઈ થાય છે તે સ્વભાવથી જ થાય છે, સ્વભાવ સિવાય કર્મ કે ઈશ્વર જેવું કોઈ કારણ નથી, એમ સ્વભાવવાદીઓનું કહેવું હતું. બુદ્ધચરિતમાં સ્વભાવવાદનો ઉલ્લેખ આ પ્રમાણે છે—

કાંટાને તીક્ષ્ણ કોણ કરે છે અથવા તો પશુ-પક્ષીઓનું વૈચિત્ર્ય શાથી છે ? એ બધું સ્વભાવથી જ પ્રવૃત્ત છે; એમાં કોઈની ઇચ્છા કે પ્રયત્નને અવકાશ જ નથી.[5] ગીતા અને મહાભારતમાં પણ સ્વભાવવાદનો ઉલ્લેખ છે.[6] માઠર અને ન્યાયકુસુમાંજલિકારે સ્વભાવ-વાદનો[7] નિરાસ કર્યો છે અને બીજા અનેક દાર્શનિકોએ પણ સ્વભાવવાદનો[8] નિષેધ કર્યો છે. પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં પણ અનેક વાર સ્વભાવવાદનો નિરાસ કરવામાં આવ્યો છે.

યદૃચ્છાવાદ

શ્વેતાશ્વતરમાં યદૃચ્છાને કારણ માનનારનો પણ ઉલ્લેખ છે. એથી જણાય છે કે

---

૧ અથર્વવેદ. ૧૯, ૫૩-૫૪. ૨. મહાભારત શાંતિપર્વ અધ્યાય ૨૫, ૨૮, ૩૨, ૩૩ ઇત્યાદિ ૩ जन्यानां जनकः कालो जगतामाश्रयो मतः—ન્યાયસિદ્ધાન્ત-મુક્તાવલી કા૦ ૪૫. કાલવાદના નિરાકરણ માટે જુઓ શાસ્ત્રવાર્તાસમુચ્ચય ૨૫૨-૫૯, માઠરવૃત્તિ કા૦ ૬૧. ૪ શ્વેતા. ૧, ૨, ૫. બુદ્ધચરિત ૫૨. ૬. ગીતા ૫, ૧૪, મહાભારત શાંતિપર્વ ૨૫, ૧૬. ૭. માઠરવૃત્તિ કા૦ ૬૧; ન્યાય-કુસુમાંજલિ ૧. ૫. ૮, સ્વભાવવાદના પોષક આ શ્લોકો સર્વત્ર પ્રસિદ્ધ છે—

नित्यसत्त्वा भवन्त्यन्ये नित्यासत्त्वाश्च केचन । विचित्राः केचिदित्यत्र तत्स्वभावो नियामकः ॥
अग्निरुष्णो जलं शीतं समस्पर्शस्तथानिलः । केनेदं चित्रितं तस्मात् स्वभावात् तद्व्यवस्थितिः ॥

પ્રાચીન કાળથી યદૃચ્છાવાદ પ્રચલિત હતો. કોઈ પણ નિયત કારણ વિના જ કાર્ય ઉત્પન્ન થઈ જાય છે. એવું આનું મતવ્ય છે. 'યદૃચ્છા' શબ્દનો અર્થ અકસ્માત છે.[1] અર્થાત્ કોઈ પણ કારણ વિના. મહાભારતમાં યદૃચ્છાવાદનો ઉલ્લેખ આવે છે[2] આ જ વાદને ન્યાયસૂત્રકારે અનિમિત્ત–નિમિત્ત વિના જ ભાવની ઉત્પત્તિ થાય છે, કાંટાની તીક્ષ્ણતાની જેમ,[3] એમ કહીને ઉલ્લેખ્યો છે, અને તેનું નિરાકરણ પણ કર્યું છે. એટલે અનિમિત્તવાદ, અકસ્માતવાદ અને યદૃચ્છાવાદ એક જ છે એમ માનવું જોઈએ કેટલાક લોકો સ્વભાવવાદ અને યદૃચ્છાવાદને એક જ માને છે, પણ તે બરાબર નથી. સ્વભાવવાદીઓ સ્વભાવને કારણ કહે છે, પણ યદૃચ્છાવાદીઓ તો કારણનો સ્વીકાર જ કરતા નથી, એ બન્નેમાં ભેદ છે.[4]

નિયતિવાદ

નિયતિવાદનો સર્વ પ્રથમ ઉલ્લેખ શ્વેતાશ્વતરમાં છે. પણ તેમાં કે અન્યત્ર ઉપનિષદોમાં એ વાદ વિશે વિશેષ વિવરણ નથી મળતું. નિયતિવાદ વિશે જૈન આગમ અને બૌદ્ધ ત્રિપિટકમાં ઘણી માહિતી આપવામાં આવી છે. ભગવાન બુદ્ધે ઉપદેશ દેવો શરૂ કર્યો ત્યારે જ્યાં ત્યાં નિયતિવાદીઓ પોતાના મતનો પ્રચાર કરતા હતા અને ભગવાન મહાવીરને પણ નિયતિવાદીઓ સામે ઝૂઝવું પડયું હતું. આત્મા અને પરલોક માન્યા છતાં સંસારમાં જીવોની જે વિચિત્રતા છે તેમાં બીજું કશું જ કારણ નહિ, પણ માત્ર એ બધું તે જ પ્રકારે નિયત છે અને નિયત રહેવાનું છે એવી તેમની માન્યતા હતી. જીવો નિયતિચક્રમાં ફસાયેલા છે. એ ચક્રને બદલવાની શક્તિ જીવમાં છે નહિ. એ નિયતિચક્ર સ્વયં ફર્યા કરે છે અને તે જીવોને એક નિયતક્રમમાં જ્યાં ત્યાં લઈ જાય છે, અને એ ચક્ર પૂરું થયે જીવોનો સ્વતઃ મોક્ષ થઈ જાય છે. આવો વાદ જ્યારે મનુષ્યની બુદ્ધિ હારી જાય છે ત્યારે જ ઉત્પન્ન થાય છે.

ત્રિપિટકમાં પૂરણ કાશ્યપ અને મંખલી ગોશાલકના[5] મતોનુ વર્ણન આવે છે. એકના વાદને "અક્રિયાવાદ" અને બીજાના વાદને "નિયતિવાદ" કહેવામાં આવ્યો છે. પણ એ બન્નેમાં સિદ્ધાન્તતઃ વિશેષ ભેદ નથી આ જ કારણે આગળ જતાં પૂરણ કાશ્યપના અનુયાયીઓ આજીવકોમાં એટલે કે ગોશાલકના અનુયાયીઓમાં ભળી ગયા હતા.[6] આજીવકો અને જૈનોમાં આચાર અને તત્ત્વજ્ઞાનની બાબતમાં અધિક સામ્ય હતું, પરંતુ ભેદ મુખ્યત્વે નિયતિવાદ[7] અને પુરુષાર્થવાદનો હતો. ભગવાન મહાવીરે અનેક પ્રસિદ્ધ નિયતિવાદીઓના મતનું પરિવર્તન કર્યું હતું તેના દાખલા જૈન આગમોમાં મળે છે.[8] એટલે ધીરે ધીરે આજીવકો જૈનોમાં ભળીને લુપ્ત થઈ ગયા હોય એવો સંભવ છે. પકુધનો મત પણ અક્રિયાવાદી હોવાથી નિયતિવાદમાં જ સમાવિષ્ટ થઈ જાય છે.

ગોશાલકના નિયતિવાદનું વર્ણન સામઞ્ઞફલસુત્તમાં આ પ્રમાણે આપવામાં આવ્યું છે:

---

૧. ન્યાયભાષ્ય ૩. ૨. ૩૧. ૨. મહાભારત શાંતિપર્વ, ૩૩ ૨૩ ૩. ન્યાયસૂત્ર ૪. ૧. ૨૨. ૪. જુઓ. પં. ફણિભૂષણકૃત ન્યાયભાષ્યનો અનુવાદ ૪, ૧, ૨૪. ૫. દીઘનિકાય–સામઞ્ઞફલ સુત્ત ૬. બુદ્ધચરિત (કોસાંબી), પૃ૦ ૧૬૯. ૭. આજીવકોના નિયતિવાદ વિશે વિસ્તૃત વર્ણન માટે જુઓ 'ઉત્થાન' મહાવીરાંક, પૃ૦ ૭૪. ૮. ઉપાસકદશાંગ, અ૦ ૭

"પ્રાણીઓની અપવિત્રતાનું કાંઈ પણ કારણ નથી. કારણ સિવાય પ્રાણી અપવિત્ર થાય છે, હેતુ સિવાય, કારણ સિવાય જ પ્રાણી અપવિત્ર થાય છે. પ્રાણીઓની શુદ્ધતામાં કાંઈ પણ હેતુ નથી, કાંઈ પણ કારણ નથી. હેતુ સિવાય, કારણ સિવાય જ પ્રાણી શુદ્ધ થાય છે. પોતાના સામર્થ્યથી કાંઈ પણ થતું નથી. પુરુષના સામર્થ્યથી કશું જ નથી બલ નથી. વીર્ય નથી. પુરુષની શક્તિ અથવા પરાક્રમ નથી. સર્વ સત્ત્વો, સર્વ પ્રાણી, સર્વ જીવ અવશ દુર્બલ નિર્વીર્ય છે. તે નસીબ-નિયતિ જાતિ, વૈશિષ્ટ્ય અને સ્વભાવથી બદલાય છે છમાંથી કોઈ પણ જાતિમાં રહી સર્વ દુઃખનો ઉપભોગ લે છે. ૮૪ લાખ મહાકલ્પના ફેરામાં ગયા પછી ડાહ્યા અને ગાંડા, બંનેના દુઃખનો નાશ થાય છે. 'આ શીલ વ્રત તપ અથવા બ્રહ્મચર્યથી અપરિપક્વ કર્મોને પરિપક્વ કરીશ અથવા પરિપક્વ થયેલા કર્મોને ભોગવીને તેને નહિ જેવાં કરી નાખીશ' એવું જો કોઈ કહે તો તે થવાનું નથી. આ સંસારમાં સુખ-દુઃખો પરિમિત પાલીથી માપી શકાય તે રીતે ઠરાવેલાં છે અને તેમાં વત્તાઓછાં કરાવી શકાય એમ નથી. જે પ્રમાણે સૂતરનો દડો ફેંકતા તે ઊકલી રહે ત્યાંસુધી જ જાય, તે પ્રમાણે ડાહ્યા અને મૂર્ખના દુઃખનો (સંસારનો) ફેરામાં ગયા પછી જ નાશ થશે"[1]

આવું જ છતાં કાંઈક રોચક દષ્ટનું વર્ણન જૈનોના ઉપાસકદશાંગમાં[2] અને ભગવતી[3] સૂત્રમાં પણ છે. એ સિવાય સૂત્રકૃતાંગમાં[4] પણ અનેક ઠેકાણે એ વાદ વિશે હકીકત આપવામાં આવી છે.

બૌદ્ધ પિટકમાં પકુધ કાત્યાયનનો મત આ પ્રમાણે વર્ણવવામાં આવ્યો છેઃ "સાત પદાર્થો કોઈએ કરેલા કરાવેલા, નિર્માણ કરેલા-કરાવેલા નથી, તેઓ વન્ધ્ય કૂટસ્થ અને સ્તંભ જેમ અચલ છે. તે હાલતા નથી, બદલાતા નથી, અને એક બીજાને ત્રાસદાયક થતા નથી. એક બીજાનું સુખ, દુઃખ, અથવા બન્ને ઉત્પન્ન કરી શકતા નથી. તે સાત તત્ત્વો ક્યાં! પૃથ્વીકાય, અપકાય, તેજકાય, વાયુકાય, સુખ, દુઃખ, અને જીવ છે. એમનો મારનાર, મરાવનાર, સાંભળનાર, કહેનાર, જાણનાર અથવા વર્ણન કરનાર કોઈ પણ નથી." જે તીક્ષ્ણ શસ્ત્ર વડે કોઇનું ડોકું કાપે છે તે કોઈનું પણ જીવિત હરણ કરતો નથી. આ સાત પદાર્થોની વચલી જગ્યામાં શસ્ત્રોએ પ્રવેશ કર્યો છે એટલું જ સમજવું જોઇએ.[5] પકુધના આ મતને નિયતિવાદ જ ગણવો જોઇએ.

ત્રિપિટકમાં અક્રિયાવાદી પૂરણકાશ્યપનો મત આ પ્રમાણે આપવામાં આવ્યો છે: "કોઈએ કાંઈ કર્યું હોય, અથવા કરાવ્યું હોય, કાપ્યું હોય અથવા કપાવ્યું હોય. ત્રાસ આપ્યો હોય અથવા અપાવ્યો હોય....પ્રાણિનો વધ કર્યો હોય, ચોરી કરી હોય, ઘર ફાડયું હોય, ધાડ પાડી હોય,...વ્યભિચાર કર્યો હોય, કે જૂઠું બોલ્યો હોય, તોપણ તેને પાપ લાગતું નથી. તીક્ષ્ણ ધારવાળા ચક્રથી જો કોઈ પૃથ્વી ઉપર માંસનો એક ઢગલો કરી દે તોપણ તેમાં મુદ્દલ પાપ નથી. ગંગા નદીના દક્ષિણ તીર ઉપર જઈ કોઈ મારામારી કરે, કાપે-કપાવે, ત્રાસ આપે-અપાવે તોપણ તેમાં મુદ્દલ પાપ નથી. ગંગા નદીના ઉત્તર તીરે જઈ જો કોઇ દાન દે, દેવડાવે, યજ્ઞ કરે-કરાવે તો તેથી જરાપણ પુણ્ય થતું નથી. દાન, ધર્મ,

૧. બુદ્ધચરિત પૃ૦ ૧૭૧ ૨. અધ્યયન ૬. અને ૭. ૩. શતક ૧૫. ૪ ૨, ૧, ૧૨; ૨, ૬.
૫. સામઞ્ઞફલસુત્ત-દીઘનિકાય ૨, બુદ્ધચરિત પૃ૦ ૧૭૩.

સંયમ, સત્યભાષણ આ બધાથી પુણ્ય થતું નથી; એમાં જરા પણ પુણ્ય નથી."[1] અક્રિયાવાદનું આવું જ વર્ણન જૈન સૂત્રકૃતાંગમાં પણ છે.[2] પૂરણનો આ અક્રિયાવાદ પણ નિયતિવાદને જ મળતો છે

અજ્ઞાનવાદીઓ

સંજય બેલટ્ઠીપુત્રનો જે મત છે તેને નાસ્તિક તો ન કહી શકાય, પણ આસ્તિક કોટિમાં તેને મૂકી શકાય તેમ છે નહિ. ખરી રીતે તેને તાર્કિક કોટિમાં મૂકવો જોઈએ. તેણે પરલોક, દેવ, નારક, કર્મ, નિર્વાણ જેવા અદૃશ્ય પદાર્થો વિશે સ્પષ્ટ રૂપે કહી દીધું કે તે બાબતમાં કશો જ વિધિરૂપ, નિષેધરૂપ, ઉભય રૂપ કે અનુભય રૂપ નિર્ણય કરી શકાય એમ છે જ નહિ[3] જ્યારે આવી અદૃશ્ય વસ્તુઓ વિશે અનેક કલ્પનાઓનું સામ્રાજ્ય પ્રવર્તે ત્યારે એક તરફ જેમ નાસ્તિકો તેનો નિષેધ કરે તેમ વિચારકો એ બન્ને પક્ષોના બળાબળનો પણ વિચાર કરવા લાગી જાય. એ વિચારણાની એક ભૂમિકા એવી અવશ્ય હોય છે જેમાં મનુષ્ય કશું જ માનવા અથવા નિશ્ચિત રૂપે કહેવા સમર્થ નથી હોતો. ત્યારે તે કાંતો સંશયવાદી બને છે—દરેક બાબતમાં સંશય કરે છે, અથવા તો તે બધી વસ્તુ જાણી શકાય તેમ છે જ નહિ એવા અજ્ઞાનવાદ તરફ ઢળે છે. આવા અજ્ઞાનવાદીઓ વિશે જૈનાગમમાં પણ કહેવામાં આવ્યું છે કે આ અજ્ઞાનવાદીઓ દલીલો કરવામાં કુશળ હોવા છતાં અસંબદ્ધ બોલનારા છે, તેઓ પોતે જ શંકાનો પાર પામ્યા નથી; તેઓ સ્વયં અજ્ઞાન હોઈ અજ્ઞાન લોકોને ખોટું ખોટું સમજાવે છે.[4]

કાલાદિનો સમન્વય

જેમ વૈદિક પરંપરામાં યજ્ઞકર્મ અને દેવાધિદેવ સાથે કર્મનો સમન્વય પૂર્વોક્ત પ્રકારે વૈદિક દાર્શનિકોએ કર્યો તે જ પ્રમાણે જૈન પરંપરામાં પણ દાર્શનિક કાળમાં કાલાદિ કારણોનો કર્મ સાથે સમન્વય જૈનાચાર્યોએ કરવા પ્રયત્ન કર્યો છે. કોઇ પણ કાર્ય માત્ર એક જ કારણને અધીન નથી, પરંતુ સામગ્રીથી કાર્યની ઉત્પત્તિ થાય છે, એ સિદ્ધાન્તને આધારે જૈનાચાર્યોએ પણ માત્ર કર્મ જ કારણ નથી પણ તેના સહકારમાં કાલાદિ પે કારણ છે, એ પ્રકારે સામગ્રીવાદનો આશ્રય લઈને કર્મ સાથે કાલાદિનો સમન્વય કર્યો છે.

જૈનાચાર્ય સિદ્ધસેન દિવાકરે કાલ, સ્વભાવ, નિયતિ, પૂર્વકૃત કર્મ અને પુરુષાર્થ એ પાંચે કારણમાંથી કોઈ પણ એક જ કારણને માનવું અને શેષ કારણોનો તિરસ્કાર કરવો એને મિથ્યા ધારણા કહી છે, જ્યારે ઉક્ત પાંચેનો કાર્યનિષ્પત્તિમાં સમન્વય કરવો એ ધારણાને સમ્યક્ કહી છે[5] એ જ વસ્તુનું સમર્થન આચાર્ય હરિભદ્રે પણ પોતાના શાસ્ત્ર

---

૧. બુદ્ધચરિત પૃ૦ ૧૭૦, દીઘનિકાય- સામઞ્ઞફલસુત્ત ૨. સૂત્રકૃતાંગ ૧, ૧, ૧, ૧૩.

૩. બુદ્ધચરિત પૃ૦ ૧૭૮. આની વિરુદ્ધ ભગવાન મહાવીરે સ્યાદ્વાદની યોજના દ્વારા વસ્તુને અનેકરૂપે વર્ણવી બતાવી છે. તે વિશે જુઓ ન્યાયાવતારવાર્તિકવૃત્તિ પ્રસ્તાવના. પૃ૦ ૩૯ થી આગળ.

૪. સૂત્રકૃતાંગ ૧, ૧૨, ૨, મહાવીરસ્વામીનો સંયમ ધર્મ પૃ૦ ૧૩૫, સૂત્રકૃતાંગચૂર્ણિ પૃ૦ ૨૫૫. આના વિશેષ વિવરણ માટે જુઓ ક્રિએટીવ પિરિયડ, પૃ૦ ૪૫૪.

૫. कालो सहाव णियई पुव्वकम्म पुरिसकारणेगंता। मिच्छत्त तं चेव उ समासओ हुंति सम्मत्त ॥

વાતો સમુચ્ચયમાં કર્યું છે.[1] એ ઉપરથી જણાય છે કે જૈનો પણ કર્મને જ એક માત્ર નથી માનતા, પણ ગૌણમુખ્ય ભાવે કાલાદિ બધાં કારણોને માને છે.

આચાર્ય સમન્તભદ્રે દૈવ–કર્મ અને પુરુષાર્થ વિશે પણ એકાંતદષ્ટિનો ત્યાગ કરીને અનેકાંતદષ્ટિ સ્વીકારવી જોઈએ એમ પ્રતિપાદન કર્યું છે જ્યાં મનુષ્યે બુદ્ધિપૂર્વક પ્રયત્ન કર્યો ન હોય છતાં પણ જો તેને ઇષ્ટ અને અનિષ્ટની પ્રાપ્તિ હોય તો ત્યાં પ્રધાનપણે દૈવનો સ્વીકાર કરવો જોઈએ, કારણ કે તેમાં પુરુષપ્રયત્ન ગૌણ છે અને દૈવ પ્રધાન છે. તે બન્ને એકમેકનાં સહાયક બનીને જ કાર્ય નિષ્પન્ન કરે છે. પણ જ્યાં બુદ્ધિપૂર્વકના પ્રયત્નથી ઇષ્ટાનિષ્ટની પ્રાપ્તિ હોય ત્યાં સ્વપુરુષાર્થને પ્રાધાન્ય આપવું જોઈએ અને દૈવ–કર્મને ગૌણ માનવું જોઈએ. આ રીતે આચાર્ય સમંતભદ્રે દૈવ અને પુરુષાર્થનો સમન્વય કર્યો છે.[2]

કર્મનું સ્વરૂપ

કર્મનો સામાન્ય અર્થ ક્રિયા થાય છે અને એ જ અર્થ વેદથી માંડીને બ્રાહ્મણકાળ પર્યંત વૈદિક પરંપરામાં જોવામાં આવે છે. યજ્ઞ–યાગાદિ નિત્ય નૈમિત્તિક ક્રિયાને એ પરંપરામાં "કર્મ" નામે ઓળખાવવામાં આવે છે. એ કર્મો દેવની પ્રીત્યર્થે આચરવામાં આવતાં અને તેથી દેવો આચરનારની મનોવાંછના પૂર્ણ કરતા એમ મનાતું. જૈન પરંપરામાં પણ કર્મ એટલે ક્રિયા એ અર્થ સ્વીકૃત છે જ, પણ માત્ર એ જ અર્થ સ્વીકૃત નથી. સંસારી જીવની પ્રત્યેક ક્રિયા–પ્રવૃત્તિ એ તો કર્મ છે જ, પણ જૈન પરિભાષામાં એને ભાવકર્મ કહેવામાં આવે છે. અને એ ભાવકર્મ અર્થાત્ જીવની ક્રિયા દ્વારા જે અજીવ દ્રવ્ય–પુદ્ગલ દ્રવ્ય આત્મા સાથે સંસર્ગમાં આવી આત્માને બંધનબદ્ધ કરે છે તેને દ્રવ્યકર્મ કહેવામાં આવે છે. દ્રવ્યકર્મ એ પુદ્ગલ દ્રવ્ય છતાં તેને કર્મ-સંજ્ઞા ઉપચારથી સમજવાની છે, કારણ કે તે આત્માની ક્રિયા–કર્મથી ઉત્પન્ન થાય છે તેથી તેને પણ કર્મ કહેવામાં આવે છે. અહીં કાર્યમાં કારણનો ઉપચાર છે. એટલે કે જૈન પરિભાષા પ્રમાણે કર્મ બે પ્રકારનાં છેઃ ભાવકર્મ અને દ્રવ્યકર્મ. જીવની ક્રિયા એ ભાવકર્મ છે અને તેનું ફલ તે દ્રવ્યકર્મ છે. ભાવકર્મ અને દ્રવ્યકર્મમાં કાર્યકારણભાવ છેઃ ભાવકર્મ એ કારણ છે અને દ્રવ્ય કર્મએ કાર્ય છે. પણ એ કાર્યકારણભાવ કૂકડી અને ઈંડાના કાર્ય-કારણભાવ જેવો છે. જેમ કૂકડીમાંથી ઈંડુ થાય છે એટલે કૂકડી એ કારણ છે અને ઈંડુ એ કાર્ય છે; છતાં કોઈ પૂછે કે કૂકડી પહેલી કે ઈંડુ પહેલું તો એનો ઉત્તર આપી શકાતો નથી, કારણ કે કૂકડીથી ઈંડુ થાય છે એ સાચું છે છતાં કૂકડી પણ ઈંડામાંથી જ ઉત્પન્ન થયેલી છે, એટલે તે બન્નેમાં કાર્યકારણભાવ છતાં કોણ પહેલું એ કહી શકાતું નથી. પરસ્પરનો કાર્યકારણભાવ સંતતિની અપેક્ષાએ અનાદિ છે. તેવી જ રીતે ભાવકર્મથી દ્રવ્ય-કર્મ થાય છે, એટલે ભાવકર્મને કારણ અને દ્રવ્યકર્મને કાર્ય કહેવામાં આવે છે. પરંતુ ભાવકર્મની નિષ્પત્તિ પણ જો દ્રવ્યકર્મ ન હોય તો થતી નથી, એટલે ભાવકર્મનું પણ કારણ

---

૧. अतः कालादयः सर्वे समुदायेन कारणम् । गर्भादेः कार्यजातस्य विज्ञेया न्यायवादिभिः ॥
न चैकैकत एवेह क्वचित् किञ्चिदपीक्ष्यते । तस्मात् सर्वस्य कार्यस्य सामग्री जनिका मता ॥
શાસ્ત્રવા૦ ૨, ૭૯–૮૦.

૨. આપ્તમીમાંસા—કા૦ ૮૮–૯૧.

દ્રવ્યકર્મ છે. આ રીતે ઈંડા અને કૂકડીની જેમ ભાવકર્મ અને દ્રવ્યકર્મનો પણ પરસ્પર અનાદિ કાર્યકારણભાવ સંતતિની દૃષ્ટિએ છે.

ભાવકર્મ અને દ્રવ્યકર્મનો સંતતિની દૃષ્ટિએ અનાદિ કાર્યકારણભાવ છે છતાં વ્યક્તિશઃ વિચારવામાં આવે તો કોઇ એક દ્રવ્યકર્મનું કારણ કોઈ એક ભાવકર્મ જ બનતું હોય તેમાં પૂર્વાપરભાવ નિશ્ચિત કરી જ શકાય છે, કારણ કે જે એક ભાવકર્મથી જે વિશેષ દ્રવ્યકર્મ ઉત્પન્ન થયું છે તે તો તે ભાવકર્મનું કાર્ય જ છે, કારણ નથી. આ પ્રમાણે વ્યક્તિની દૃષ્ટિએ પૂર્વાપરભાવ છતાં જાતિની દૃષ્ટિએ પૂર્વાપરભાવ ન હોવાથી બન્ને અનાદિ છે એમ જ માનવું પડે છે.

અહીં એક પ્રશ્ન થાય છે કે ભાવકર્મથી દ્રવ્યકર્મ ઉત્પન્ન થાય છે એ તો સમજી શકાય તેવું છે, કારણ કે જીવના જે રાગ-દ્વેષ મોહનાં પરિણામો છે તેને જ કારણે તે દ્રવ્યકર્મથી બંધાય છે અથવા તો સંસારી બને છે; પણ ભાવકર્મની ઉત્પત્તિમાં પણ દ્રવ્યકર્મને શા માટે કારણ માનવું ? આનો ખુલાસો એ કરવામાં આવે છે કે દ્રવ્યકર્મ વિના પણ જો ભાવકર્મ ઉત્પન્ન થઈ શકતાં હોય તો તો મુક્ત જીવને પણ ભાવકર્મ ઉત્પન્ન થઈને ફરી સંસાર થાય. અને જો એમ બનતું હોય તો સંસાર અને મોક્ષમાં કાંઈ ભેદ જ ન રહે. સંસારી જીવને જેવી બંધયોગ્યતા છે તેવી મુક્ત જીવને પણ માનવી પડે. અને જો એમ મનાય તો કોઈ મુક્ત થવા શા માટે પ્રયત્ન કરે ? એટલે માનવું પડે છે કે મુક્તને દ્રવ્ય-કર્મ નહિ હોવાથી ભાવકર્મ પણ નથી, અને સંસારીને દ્રવ્યકર્મ હોવાથી ભાવકર્મની ઉત્પત્તિ થાય છે. આ પ્રમાણે ભાવકર્મથી દ્રવ્ય અને દ્રવ્યકર્મથી ભાવકર્મ એમ અનાદિ કાળથી બન્નેની ઉત્પત્તિ હોવાથી જીવનો સંસાર અનાદિ છે.

ભાવકર્મથી દ્રવ્યકર્મ ઉત્પન્ન થાય છે તેથી તે તેનું કાર્ય છે એમ એ બન્નેનો જે કાર્યકારણભાવ કહેવામાં આવ્યો છે તેનું સ્પષ્ટીકરણ પણ આવશ્યક છે. માટીનો પિંડ ઘડાનો આકાર ધારણ કરે છે તેથી માટી ઉપાદાન કારણ કહેવાય છે; પણ જો કુંભાર ન હોય તો માટીમાં ઘડો બનાવવાની યોગ્યતા છતાં તે ઘડો બની શકતી નથી; માટે ઘડાની ઉત્પત્તિમાં જેમ કુંભાર નિમિત્ત કારણ કહેવાય છે તે જ પ્રમાણે પુદ્ગલમાં કર્મરૂપે પરિણત થવાની યોગ્યતા હોવાથી પુદ્ગલ એ કર્મનું ઉપાદન કારણ છે; પરંતુ પુદ્ગલમાં કર્મરૂપે પરિણત થવાની યોગ્યતા હોવા છતાં જીવનાં ભાવકર્મ વિના તે કર્મરૂપે બની શકતું નથી તેથી ભાવકર્મને નિમિત્ત કારણ કહેવામાં આવે છે. આ જ પ્રમાણે દ્રવ્યકર્મ પણ ભાવકર્મનું નિમિત્ત કારણ છે એમ સમજવું જોઈએ; એટલે કે દ્રવ્યકર્મ અને ભાવકર્મનું ઉપાદાનોપાદેયરૂપ નહિ, પણ નિમિત્ત–નૈમિત્તિકરૂપ કાર્યકારણભાવ છે.

ભાવકર્મ એ સંસારી આત્માની પ્રવૃત્તિ અથવા તો ક્રિયાનું નામ છે. તો હવે પ્રશ્ન એ થાય છે કે તેની કઈ ક્રિયાને ભાવકર્મ કહેવામાં આવે છે ? ક્રોધ, માન, માયા, લોભ–એ ચાર કષાયરૂપ આત્માનાં જે આભ્યંતર પરિણામો છે તે ભાવકર્મ છે. અથવા તો રાગ, દ્વેષ, મોહરૂપ આત્માનાં જે આભ્યંતર પરિણામો છે તે ભાવકર્મ કહેવાય છે. સંસારી આત્મા સદા સશરીર હોય છે તેથી તે આત્માની પ્રવૃત્તિ મન વચન કે કાયના આલંબન વિના સંભવતી નથી. એટલે આત્માનાં કષાયપરિણામો કે રાગ દ્વેષ મોહનાં પરિણામો અર્થાત્ આત્માની એ આભ્યંતર પ્રવૃત્તિનો આવિર્ભાવ મન વચન અને કાયની પ્રવૃત્તિ દ્વારા થાય

થાય છે. અથવા તો એમ કહેવું જોઈએ કે સંસારી આત્માની માનસિક વાચિક અને કાયિક પ્રવૃત્તિ, જે યોગને નામે ઓળખાય છે તેમાં કષાયનો અથવા તો રાગ-દ્વેષ અને મોહનો રંગ ચડેલો હોય છે. આમ ખરી રીતે પ્રવૃત્તિ એક જ. છતાં જેમ કપડું અને તેનો રંગ એને જુદાં પણ કહેવાય છે, તેમ આત્માની એ પ્રવૃત્તિનાં બે નામ આપવામાં આવે છે: યોગ અને કષાય. રંગ વિનાનું કોરું કપડું જેમ એકરૂપ છે તેમ કષાયના રંગ વિનાની મન વચન-કાયાની પ્રવૃત્તિ એકરૂપ છે. પણ કપડામાં જો રંગ હોય તો રંગમાં હલકો અને ઘેરો એવા ભેદો પડે છે, તેમ યોગવ્યાપાર સાથે કષાયનો જો રંગ હોય તો ભાવકર્મમાં પણ તીવ્રતા અને મંદતા આવે છે. રંગ વિનાનું કપડું જેમ નાનું મોટું હોઈ શકે છે તેમ કષાયના રંગ વિનાનો યોગવ્યાપાર ન્યૂનાધિક હોઈ શકે છે. પણ તેમાં રંગને કારણે જે ચમકની તીવ્રતા અને મંદતા હોય છે તેનો તો અભાવ જ હોય છે. આમ હોવાથી યોગવ્યાપાર કરતાં તેને રંગનાર કષાયનું જ વધારે મહત્ત્વ હોવાથી કષાયને જ ભાવકર્મ કહેવામાં આવે છે, અને દ્રવ્યકર્મના બંધમાં યોગ અને કષાય[1] એ બન્નેને સાધારણ રીતે નિમિત્ત કહેવામાં આવે છે છતાં કષાયને જ ભાવકર્મ કહેવાનું કારણ પણ એ જ છે.

સારાંશ એ છે કે ક્રોધ, માન, માયા, લોભ એ ચાર કષાય અથવા રાગ, દ્વેષ, મોહ એ દોષોને ભાવકર્મ કહેવામાં છે,[2] કારણ કે તેથી જીવો દ્રવ્યકર્મનું ગ્રહણ કરીને બદ્ધ થાય છે.

આ જ વસ્તુને બીજે નામે અન્ય દાર્શનિકોએ પણ સ્વીકારી છે. રાગ દ્વેષ અને મોહ એ ત્રણ દોષ નૈયાયિકોએ સ્વીકાર્યા છે. એ ત્રણ દોષથી પ્રેરિત થઈને જીવની મન-વચન-કાયની પ્રવૃત્તિ થાય છે. અને એ પ્રવૃત્તિથી ધર્મ અને અધર્મની ઉત્પત્તિ થાય છે. ધર્મ અને અધર્મને નૈયાયિકોએ "સંસ્કાર" એવું નામ આપ્યું છે.[3] પ્રસ્તુતમાં જે રાગ-દ્વેષ-મોહ એ ત્રણ દોષો નૈયાયિકોએ ગણાવ્યા છે તે જ દોષ જૈનસંમત પણ છે અને તેને જૈનો "ભાવકર્મ" એવું નામ આપે છે. નૈયાયિકો જેને દોષજન્ય પ્રવૃત્તિ કહે છે તેને જ જૈનોએ "યોગ" એવું નામ આપ્યું છે અને નૈયાયિકોએ પ્રવૃત્તિજન્ય ધર્માધર્મને "સંસ્કાર" અથવા તો "અદૃષ્ટ" એવું જે નામ આપ્યું છે તેને સ્થાને જ જૈનસંમત પૌદ્ગલિક કર્મ અથવા તો દ્રવ્યકર્મ છે. ધર્મ-અધર્મરૂપ સંસ્કાર એ નૈયાયિક મતે આત્માનો ગુણ છે. પણ યાદ રાખવું જોઈએ કે નૈયાયિક મતે ગુણ અને ગુણીનો ભેદ હોવાથી માત્ર આત્મા જ ચેતન છે, પણ તેનો ગુણ સંસ્કાર એ ચેતન કહેવાય નહિ, કારણ કે સંસ્કારમાં ચૈતન્યનો સમવાય-સંબંધ નથી. અને એ જ રીતે જૈનસંમત દ્રવ્યકર્મ પણ અચેતન જ છે. આ રીતે સંસ્કાર કહો કે દ્રવ્યકર્મ બન્ને અચેતન છે. નૈયાયિક અને જૈન મતમાં જે કાંઈ ભેદ છે તે એટલો જ છે કે સંસ્કાર એ ગુણ છે જ્યારે દ્રવ્યકર્મ એ પુદ્ગલ દ્રવ્ય છે. પરંતુ જરા ઊંડો વિચાર કરીએ તો આ ભેદ પણ નજીવો જ ભાસે છે. ભાવકર્મથી દ્રવ્યકર્મ

---

૧. जोगा पयडिपएसं ठिइअणुभाग कसायाओ–પંચમકર્મગ્રન્થ ગા૦ ૯૬ ૨. ઉત્તરાધ્યયન, ૩૨.૭;૩૦.૧; તત્ત્વાર્થ ૮, ૨; સ્થાનાંગ ૨. ૪. સમયસાર ૬૪, ૯૬, ૧૦૯, ૧૭૭, પ્રવચનસાર ૧, ૮૪, ૮૮; ૩ ન્યાયભાષ્ય ૧, ૧, ૨; ન્યાયસૂત્ર ૪, ૧, ૩-૯. ન્યાયસૂત્ર ૧, ૧, ૧૭; ન્યાયમંજરી પૃ૦ ૪૭૧, ૪૭૨, ૫૦૦; ઇત્યાદિ–'एवं च क्षणभङ्गित्वात्संस्कारद्वारिका स्थितः। स कर्मजन्यसंस्कारो धर्माधर्मगिरोच्यते" ન્યાયમંજરી પૃ૦ ૪૭૨.

ઉત્પન્ન થાય છે એમ જૈનો સ્વીકારે છે. અને નૈયાયિકો પણ સંસ્કારની ઉત્પત્તિ જ સ્વીકારે છે. ભાવકર્મે દ્રવ્યકર્મ ઉત્પ કર્યું એમ કહેવાય છે ત્યારે એનો અર્થ એવો તો નથી કે પુદ્ગલ દ્રવ્યને ભાવકર્મે ઉત્પન્ન કર્યું. પુદ્ગલ દ્રવ્ય તો અનાદિ કાલથી છે જ એમ જૈનો સ્વીકારે છે. એટલે એનો એટલો જ અર્થ છે કે પુદ્ગલમાં ભાવકર્મે કાંઈક એવો સંસ્કાર કર્યો જેથી તે પુદ્ગલ કર્મરૂપ પરિણામને પામ્યું. આ રીતે ભાવકર્મથી પુદ્ગલમાં જે વિશેષ સંસ્કાર ઉત્પન્ન થયો તે જ જૈન મતે વસ્તુતઃ કર્મ છે. પણ એ સંસ્કાર પુદ્ગલ દ્રવ્યથી અભિન્ન હોવાથી જ એ સંસ્કારને પુદ્ગલ કહેવામાં આવે છે. આ રીતે વિચારતાં નૈયાયિકના સંસ્કારમાં અને જૈનસંમત દ્રવ્યકર્મમાં વિશેષ ભેદ રહેતો નથી.

જૈનોએ સ્થૂલ શરીર ઉપરાંત સૂક્ષ્મ-શરીર માન્યું છે. જૈનો તેને "કાર્મણ શરીર"ના નામે ઓળખે છે. એ જ કાર્મણ શરીરને કારણે સ્થૂલ શરીરની નિષ્પત્તિ થાય છે. નૈયાયિકો કાર્મણ શરીરને "અવ્યક્ત શરીર" પણ કહે છે.[1] જૈનો પણ તે શરીરને અતીન્દ્રિય માને છે તેથી તે અવ્યક્ત જ છે.

વૈશેષિક દર્શનની માન્યતા પણ નૈયાયિકોને જ મળતી છે. પ્રશસ્તપાદે જે ૨૪ ગુણો ગણાવ્યા છે તેમાં એક અદૃષ્ટ નામનો ગુણ પણ ગણાવ્યો છે. જો કે એ ગુણ સંસ્કાર નામના ગુણથી ભિન્ન જ ગણાવ્યો[2] છે, પણ તેના જે ધર્મ અને અધર્મ એવા બે ભેદ કર્યા છે તે ઉપરથી જણાય છે કે પ્રશસ્તપાદ ધર્માધર્મને સંસ્કાર શબ્દથી નહિ પણ અદૃષ્ટ શબ્દથી ઓળખાવે છે. આ માન્યતાભેદ નહિ પણ માત્ર નામભેદ છે, એમ સમજવુ જોઇએ, કારણ નૈયાયિકોના સંસ્કારની જેમ અદૃષ્ટને પ્રશસ્તપાદે આત્મગુણ જ કહ્યો છે.

ન્યાય અને વૈશેષિક દર્શનમાં પણ દોષથી સંસ્કાર અને સંસ્કારથી જન્મ અને જન્મથી દોષ અને પાછા દોષથી સંસ્કાર અને જન્મ, આ પરંપરા અનાદિકાળથી જ બીજાંકુરની જેમ માનવામાં આવી છે તે જૈનસંમત ભાવકર્મ અને દ્રવ્યકર્મની પૂર્વોક્ત અનાદિ પરંપરા જેવી જ છે.[3]

યોગદર્શનની કર્મપ્રક્રિયા તો જૈનદર્શન સાથે અત્યંત સામ્ય ધરાવે છે. યોગદર્શનાનુસાર અવિદ્યા–અસ્મિતા–રાગ-દ્વેષ–અભિનિવેશ એ પાંચ ક્લેશ છે એ પાંચ ક્લેશને કારણે ક્લિષ્ટવૃત્તિ–ચિત્તવ્યાપાર–ઉત્પન્ન થાય છે અને તેથી ધર્મ–અધર્મરૂપ સંસ્કાર ઉત્પન્ન થાય છે. આમાં ક્લેશોને ભાવકર્મ, વૃત્તિ। યોગ અને સંસ્કારને દ્રવ્યકર્મને સ્થાને મૂકી શકાય એમ છે. સંસ્કારને વાસના કર્મ અને અપૂર્વ એવાં પણ નામ યોગદર્શનમાં આપવામાં આવ્યાં છે. વળી યોગદર્શનમાં ક્લેશ અને કર્મનો જૈનોની જેમ અનાદિ કાર્યકારણભાવ બીજાંકુરની જેમ જ માનવામાં આ આવ્યો છે.

જૈન અને યોગપ્રક્રિયાનો જે ભેદ છે તે એ છે કે ક્લેશ, ક્લિષ્ટવૃત્તિ અને સંસ્કાર

---

१ द्वे शरीरस्य प्रकृती व्यक्ता च अव्यक्ता च, तत्र अव्यक्तायाः कर्मसमाख्यातायाः प्रकृतेरुपभोगात् प्रक्षयः। प्रक्षीणे च कर्मणि विद्यमानानि भूतानि न शरीरमुत्पादयन्ति इति उपपन्नोऽपवर्गः। ન્યાયવા૰ ૩. ૨. ૬૮

૨. પ્રશસ્તપાદ ભાષ્ય–પૃ. ૪૭, ૧૩૭, ૬૪૩

૩. ન્યાયમંજરી પૃ૰ ૫૧૩ ૨ યોગદર્શન ભાષ્ય ૧. ૫; ૨. ૩; ૨. ૧૨; ૨ ૧૩–અને તેની તત્ત્વવૈશારદી, ભાસ્વતી આદિ ટીકાઓ।

એ બધાનો સંબંધ યોગદર્શનની પ્રક્રિયા પ્રમાણે આત્મા સાથે નહિ પણ ચિત્ત-અન્તઃકરણ સાથે છે. અને તે અન્તઃકરણ એ પ્રકૃતિનો વિકાર-પરિણામ છે.

સાંખ્યો પણ યોગદર્શન જેવી જ માન્યતા ધરાવે છે એ કહેવાની જરૂર રહેતી નથી. પણ સાંખ્યકારિકા અને તેની માઠરવૃત્તિ તથા સાંખ્યતત્ત્વકૌમુદીમાં બંધ-મોક્ષની ચર્ચા પ્રસંગે જે પ્રક્રિયા વર્ણવવામાં આવી છે તેનું જૈન દર્શનની કર્મની માન્યતા સાથે જે પ્રકારનું સામ્ય છે તે વિશેષરૂપે જ્ઞાતવ્ય છે સાંખ્યોને મતે પુરુષ તો કૂટસ્થ છે અને અપરિણામી છે—જ્યારે જૈન મતે તે પરિણામી છે, એ ભેદ ધ્યાનમાં રાખવા જેવો છે. વળી સાંખ્યોએ આત્માને કૂટસ્થ માન્યો એટલે સંસાર અને મોક્ષ પણ પરિણામી પ્રકૃતિમાં જ માન્યા. જ્ઞાન-મોહ-ક્રોધ-આદિ જૈનોએ આત્મા પરિણામી હોવાથી આત્મામાં માન્યા છે, પણ સાંખ્યોએ તે બધા ભાવોને પ્રકૃતિના ધર્મ માન્યા છે. અને તેથી જ આત્માને બદલે તે તે ભાવોને કારણે બંધ-મોક્ષ પુરુષના નહિ, પણ પ્રકૃતિના જ સાંખ્યો એ માનવા પડે. જૈન-સાંખ્યની પ્રક્રિયામાં એ જે ભેદ છે તેને બાદ કરી દઈએ અને પછી સંસાર અને મોક્ષની પ્રક્રિયામાં જૈન-સાંખ્યની માન્યતાની જે સમાનતા છે તેનો વિચાર કરીએ તો જણાશે કે જૈન અને સાંખ્ય કર્મપ્રક્રિયામાં કશો જ ભેદ નથી.

જૈનોને મતે મોહ-રાગ-દ્વેષ એ બધા ભાવોને કારણે પૌદ્‌ગલિક કાર્મણ શરીરનો યોગ આત્મા સાથે અનાદિ કાલથી છે અને ભાવો અને કાર્મણ શરીરમાં બીજાંકુરની જેમ કાર્ય-કારણભાવ છે; એટલે કે એકની ઉત્પત્તિમાં બીજું કારણ છે અને છતા બન્ને અનાદિ કાળથી આત્માના સંસર્ગમાં આવેલાં છે. તે બન્નેમાં કોણ પ્રથમ એનો નિર્ણય થઈ શકતો નથી. આ જ પ્રકારે સાંખ્યમતે લિંગશરીર અનાદિકાળથી પુરુષના સંસર્ગમાં છે. એ લિંગ-શરીર પણ રાગ-દ્વેષ-મોહ જેવા ભાવોથી ઉત્પન્ન થયેલું છે અને ભાવ અને લિંગ શરીરનો પણ બીજાંકુરની જેમ જ કાર્યકારણભાવ છે.[1] જૈનો જેમ ઔદારિક-સ્થૂલ શરીરને કાર્મણ શરીરથી જુદું માને છે તેમ સાંખ્યો પણ લિંગ-સૂક્ષ્મશરીરને સ્થૂલ શરીરથી ભિન્ન માને છે.[2] જૈનોને મતે સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મ બન્ને શરીર પૌદ્‌ગલિક જ છે તેમ સાંખ્યોને મતે પણ એ બન્ને શરીરો પ્રાકૃતિક જ છે. વળી જૈનો બન્ને શરીરને પુદ્‌ગલના વિકાર માનવા છતાં બન્નેની વર્ગણાઓ જુદી જુદી માને છે, તે જ પ્રમાણે સાંખ્યોએ પણ એકને તાન્માત્રિક તો બીજાને માતા-પિતૃજન્ય કહ્યું છે. જૈનોને મતે મૃત્યુ વખતે વિદ્યમાન ઔદારિક શરીર છૂટી જાય છે અને જન્મ વખતે નવું ઉત્પન્ન થાય છે, પણ કાર્મણ શરીર મૃત્યુ વખતે એક સ્થાનથી બીજા સ્થાનમાં ગતિ કરે છે અને એ રીતે કાયમ રહે છે; તે જ પ્રમાણે સાંખ્યોને મતે પણ માતાપિતૃજન્ય-સ્થૂલ શરીર મૃત્યુ વખતે છૂટી જાય છે અને જન્મ વખતે નવું ઉત્પન્ન થાય છે, પણ લિંગશરીર તો ટકી રહે છે અને એક સ્થાનથી બીજા સ્થાનમાં જાય છે.[3] જૈનોને મતે અનાદિકાળથી સંબદ્ધ કાર્મણ શરીર મોક્ષ સમયે નિવૃત્ત થઈ જાય છે તે જ પ્રમાણે સાંખ્યમતે પણ મોક્ષ સમયે લિંગશરીર નિવૃત્ત થઈ જાય છે.[4]

---

૧. સાંખ્ય૦ કા૦ ૪૦ પરની માઠરવૃત્તિ અને સાંખ્યતત્ત્વકૌમુદી ૨ સાંખ્યકા. ૩૯ ૩. માઠર-કા૦ ૪૪, ૪૦, આ જ વસ્તુ યોગદર્શનને પણ માન્ય છે, યોગસૂત્ર-ભાષ્યભાસ્વતી-૨ ૧૩.
૪. માઠરવૃત્તિ. ૪૪

જૈનોને મતે કાર્મણ શરીર અને રાગદ્વેષાદિ ભાવ—એ અનાદિ કાળથી સાથે જ છે, એક વિના બીજું નથી તેમ, સાંખ્યમતે લિંગશરીર પણ ભાવ વિના નથી અને ભાવો લિંગ વિના નથી.[1] જૈન મતે કાર્મણ શરીરને પ્રતિઘાત નથી તેમ સાંખ્યમતે પણ લિંગશરીર અવ્યાહત ગતિવાળું છે, તેને ક્યાંય રુકાવટ નથી.[2] જૈન મતે કાર્મણ શરીર ઉપભોગ કરવામાં સમર્થ નથી, પણ ઔદારિક શરીર વડે ઇન્દ્રિયો દ્વારા ઉપભોગ થાય છે, તેમ સાંખ્યમતે પણ લિંગ શરીર નિરુપભોગ છે.[3]

યદ્યપિ સાંખ્યમતે રાગાદિભાવો એ પ્રકૃતિના વિકાર છે અને લિંગશરીર એ પણ પ્રકૃતિનો વિકાર છે અને બીજા ભૌતિક પદાર્થો પણ પ્રકૃતિનો વિકાર છે, પણ એ બધા વિકારોમાં જે જાતિગત ભેદ છે એનો સાંખ્યો ઇન્કાર કરતા નથી, એટલે જ તેમણે ત્રણ પ્રકારના સર્ગો માન્યા છે—પ્રત્યયસર્ગ, તાન્માત્રિકસર્ગ અને ભૌતિકસર્ગ. તેમાં રાગદ્વેષાદિ જે ભાવો છે તે પ્રત્યયસર્ગમાં સમાવિષ્ટ છે,[4] અને લિંગશરીર તાન્માત્રિકસર્ગમાં[5] સમાવિષ્ટ છે. આ જ પ્રકારે જૈનોને મતે પણ આત્માના જે રાગાદિભાવો છે તે પણ પુદ્ગલકૃત તો છે જ અને કાર્મણ શરીર પણ પુદ્ગલકૃત છે, છતાં બન્નેમાં મૌલિક ભેદ છે. ભાવોનું ઉપાદાન આત્મા છે અને નિમિત્ત પુદ્ગલ છે, જ્યારે કાર્મણનું પુદ્ગલ ઉપાદાન છે અને આત્મા નિમિત્ત છે સાંખ્યોને મતે પ્રકૃતિ અચેતન છતાં ચેતનની જેમ પુરુષસંસર્ગથી વર્તે છે,[6] તેમ જૈન મતે પણ પુદ્ગલ દ્રવ્ય અચેતન છતા જ્યારે આત્મસંસર્ગથી તે કર્મ-રૂપ બની જાય છે ત્યારે ચેતન જેમ વર્તે છે. સંસારી આત્માનું જૈનોએ શરીરાદિ જડ પદાર્થો સાથે ક્ષીર–નીર જેમ ઐક્ય માન્યુ છે તેમ સાંખ્યોએ પણ પુરુષનું શરીર–ઇન્દ્રિય–બુદ્ધિ આદિ જડ પદાર્થો સાથે ક્ષીર–નીર જેમ ઐક્ય માન્યું છે.[7]

જૈનસંમત ભાવકર્મની તુલના સાંખ્યસંમત ભાવો[8] સાથે, જૈનસંમત યોગની તુલના સાંખ્યસંમત વૃત્તિ[9] સાથે, અને જૈનસંમત દ્રવ્ય કર્મની અથવા કાર્મણ શરીરની તુલના લિંગશરીર સાથે છે. જૈનો અને સાંખ્યો બન્ને કર્મફલ કે કર્મનિષ્પત્તિમાં ઇશ્વર જેવા કારણને સ્વીકારતા નથી.

જૈન મતે આત્મા એ વસ્તુતઃ મનુષ્ય પશુ દેવ નારક ઇત્યાદિરૂપ નથી, પણ આત્માધિષ્ઠિત કાર્મણ શરીર તે તે સ્થાને જઇને મનુષ્ય–દેવ–નારક ઇત્યાદિ રૂપોનું નિર્માણ કરે છે, તે જ પ્રમાણે સાંખ્યમતે પણ મનુષ્ય–દેવ–તિર્યંચ એ બધા ભૂતસર્ગનું નિર્માણ લિંગશરીર પુરુષાધિષ્ઠિત થઇને કરે છે.

જૈન દર્શનની જેમ બૌદ્ધ દર્શનમાં પણ માનવામાં આવ્યું છે કે જીવોની જે વિચિત્રતા છે તે કર્મકૃત છે[11] એ કર્મની ઉત્પત્તિમાં કારણ જૈનોની જેમ બૌદ્ધોએ પણ લોભ (રાગ),

---

૧. સાંખ્ય કા૦ ૪૧. ૨. સાંખ્યતત્ત્વકૌમુદી ૪૦, ૩. સાંખ્ય કા૦ ૪૦. ૪ સાંખ્ય કા૦ ૪૬ ૫ સાંખ્યત૦ કા૦ ૫૨ ૬. માઠર વૃત્તિ પૃ૦ ૯. ૧૪, ૩૩. ૭ માઠરવૃત્તિ પૃ૦ ૨૯. કા. ૧૭ ૮. સાંખ્યકા ૪૦ ૯ સાંખ્યકા ૨૮, ૨૯, ૩૦ ૧૦ માઠર. કા૦ ૪૦, ૪૪, ૫૩

૧૧. "भासितं पेत महाराज भगवता-कम्मस्सका माणव, सत्ता, कम्मदायादा, कम्मयोनी, कम्मबन्धू, कम्मपटिसरणा, कम्मं सत्ते विभजति, यदिदं हीनपणीततायाति" मिलिन्द ३,२ कर्मजं ल कवैचित्र्य-अभिधर्मकोष. ४.१,

દ્વેષ, અને મોહને માન્યા છે. રાગ-દ્વેષ-મોહયુક્ત થઈને પ્રાણી-સત્ત્વ મન-વચન-કાયની પ્રવૃત્તિ કરે છે અને રાગ-દ્વેષ-મોહને ઉત્પન્ન કરે છે. અને એ પ્રમાણે સંસારચક્ર પ્રવર્તમાન છે.[1] એ ચક્રની આદિ નથી, પણ તે અનાદિ છે.[2] રાજા મિલિન્દે આચાર્ય નાગસેનને પૂછ્યું કે જીવે કરેલાં કર્મ ક્યાં રહે છે તે તો બતાવો! તેના ઉત્તરમાં આચાર્યે જણાવ્યું કે કર્મ ક્યાં રહે છે તે દેખાડી શકાતું નથી.[3] વિસુદ્ધિમગ્ગમાં કર્મને અરૂપી કહેવામાં આવ્યાં છે-(૧૭. ૧૧૦), પણ અભિધર્મકોષમાં અવિજ્ઞપ્તિને રૂપ કહ્યું છે (૧ ૯;) અને એ રૂપ સપ્રતિઘ નહિ પણ અપ્રતિઘ છે. સૌત્રાન્તિકમતે કર્મનો સમાવેશ અરૂપમાં છે તેઓ અવિજ્ઞપ્તિ નથી માનતા.[4] એ ઉપરથી જણાય છે કે જૈનોની જેમ બૌદ્ધોએ પણ કર્મને સૂક્ષ્મ માન્યાં છે. મન-વચન-કાયની પ્રવૃત્તિને પણ કર્મ કહેવાય છે, પણ તે તો વિજ્ઞપ્તિરૂપ-પ્રત્યક્ષ છે. એટલે કર્મ શબ્દ અહીં માત્ર પ્રત્યક્ષ પ્રવૃત્તિ અર્થમાં લેવાનો નથી, પણ એ પ્રત્યક્ષ કર્મ-જન્ય સંસ્કારને અહીં કર્મ સમજવાનું છે બૌદ્ધોની પરિભાષામાં તેને વાસના અને અવિજ્ઞપ્તિ કહેવામાં આવે છે. માનસિક ક્રિયાજન્ય સંસ્કારને-કર્મને વાસના, અને વચન અને કાયજન્ય જે સંસ્કાર-કર્મ છે તેને અવિજ્ઞપ્તિ કહેવામાં આવે છે.[5]

તુલના કરવી હોય તો કરી શકાય કે બૌદ્ધસંમત કર્મના કારણ રાગ-દ્વેષ-મોહ એ જૈનસંમત ભાવકર્મ છે, મન-વચન-કાયનું પ્રત્યક્ષ કર્મ તે જૈન મતે યોગ છે, અને એ પ્રત્યક્ષકર્મજન્ય વાસના અને અવિજ્ઞપ્તિ તે જૈનમતે દ્રવ્યકર્મ છે.

વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધોએ કર્મને 'વાસના' શબ્દથી ઓળખાવ્યું છે. પ્રજ્ઞાકરે જણાવ્યું છે કે જેટલાં કાર્યો છે તે બધાં વાસનાજન્ય છે. ઈશ્વર હોય કે કર્મ (ક્રિયા), પ્રધાન (પ્રકૃતિ) કે ગમે તે બીજું, એ બધાનું મૂળ વાસનામાં છે. ન્યાયી ઈશ્વરને માનીને પણ જો વિશ્વ-વૈચિત્ર્ય ઘટાવવું હોય તો વાસનાને માન્યા વિના ચાલતું નથી. એટલે ઈશ્વર, પ્રધાન, કર્મ એ બધી નદીઓનો પ્રવાહ વાસનાસમુદ્રમાં મળી જઈને એક થઈ જાય છે.[6]

શૂન્યવાદીને મતે વાસના એ માયાનું—અનાદિ અવિદ્યાનું જ બીજું નામ છે અને વેદાન્તમતે પણ અનાદિ અવિદ્યા-માયાથી વિશ્વવૈચિત્ર્ય છે.[7]

મીમાંસકોએ યાગાદિ કર્મજન્ય એક અપૂર્વ નામનો પદાર્થ સ્વીકાર્યો છે.[8] તેમની દલીલ એવી છે કે મનુષ્ય જે કાંઈ અનુષ્ઠાન કરે છે તે તો ક્રિયારૂપ હોવાથી ક્ષણિક હોય છે એટલે તે અનુષ્ઠાનથી અપૂર્વ નામનો પદાર્થ ઉત્પન્ન થાય છે જે યાગાદિ કર્મ-અનુષ્ઠાનનું ફળ આપે છે. એ અપૂર્વ પદાર્થની વ્યાખ્યા કુમારિલે કરી છે કે અપૂર્વ એટલે યોગ્યતા. યાગાદિ કર્મનું અનુષ્ઠાન કરવામાં ન આવે ત્યાંસુધી તે યાગાદિ કર્મ અને પુરુષ એ બન્ને સ્વર્ગરૂપ ફળ ઉત્પન્ન કરવા માટે અસમર્થ-અયોગ્ય હોય છે. પણ

---

૧. અંગુત્તરનિકાયતિકનિપાત સુત્ત ૩૩. ૧. ભાગ ૧. પૃ૦ ૧૩૪ ૨. સંયુત્તનિકાય ૧૫. ૫. ૬ (ભાગ ૨, પૃ૦ ૧૮૧-૨) ૩. न सक्का महाराज तानि कम्मानि दस्सेतुं इध वा इध वा तानि कम्मानि तिट्ठन्तीति- મિલિન્દ પ્રશ્ન ૩-૧૫ પૃ૦ ૭૫, ૪. નવમી ઓરિયેન્ટલ કૉન્ફરન્સ, પૃ. ૬૨૦ ૫. અભિધર્મકોષ ચતુર્થ પરિચ્છેદ; Keith-Buddhist Philosophy, p. 203. ૬. પ્રમાણ વાર્તિકાલંકાર પૃ૦ ૭૫-ન્યાયાવતાર વાર્તિક વૃત્તિનાં ટિપ્પણ પૃ. ૧૭૭-૧૭૮માં ઉદ્ધૃત ૭. બ્રહ્મસૂત્ર શાંકરભાષ્ય ૨. ૧. ૧૪.

૮. શાબર ભાષ્ય ૨. ૧. ૫. તન્ત્રવાર્તિક ૨. ૧. ૫. શાસ્ત્રદીપિકા. પૃ૦ ૮૦

અનુષ્ઠાન પછી એક એવી યોગ્યતા ઉત્પન્ન થાય છે કે જેથી કર્તાને સ્વર્ગફળ મળે છે. એ યોગ્યતા પુરુષની માનવી કે યજ્ઞની એ વિશે આગ્રહ કરવો નહિ, પણ તે ઉત્પન્ન થાય છે એટલું પર્યાપ્ત છે.[૧]

બીજા દાર્શનિકો જેને સંસ્કાર યોગ્યતા, સામર્થ્ય, શક્તિ કહે છે તેને માટે જ મીમાંસકોએ 'અપૂર્વ' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે; છતાં તેમનું માનવું છે કે વેદવિહિત કર્મજન્ય જે સંસ્કાર કે શક્તિ ઉત્પન્ન થાય છે તેને માટે જ 'અપૂર્વ' શબ્દનો પ્રયોગ કરવો, અન્ય કર્મજન્ય સંસ્કાર માટે નહિ.[૨]

અપૂર્વ કે શક્તિનો આશ્રય આત્મા છે એમ મીમાંસકો માને છે[૩] અને આત્માની જેમ અપૂર્વને પણ અમૂર્ત માને છે.[૪]

મીમાંસકોના આ અપૂર્વની તુલના જૈનોના ભાવકર્મ સાથે એટલા માટે થઈ શકે છે કે તેને ભાવકર્મની જેમ અમૂર્ત માનવામાં આવ્યું છે;[૫] પણ ખરી રીતે તે જૈનોના દ્રવ્યકર્મને સ્થાને છે કામનાજન્ય કર્મ–યાગાદિપ્રવૃત્તિ, અને યાગાદિપ્રવૃત્તિજન્ય અપૂર્વ, એવો ક્રમ છે. એટલે ખરી રીતે કામ–તૃષ્ણા એ ભાવકર્મ–યાગાદિ પ્રવૃત્તિ એ જૈનસંમત યોગવ્યાપાર, અને અપૂર્વ એ દ્રવ્યકર્મને સ્થાને મૂકી શકાય છે વળી અપૂર્વ એ મીમાંસકોને મતે સ્વતંત્ર પદાર્થ છે. એટલે વધારે સંગત તો એ છે કે તેને દ્રવ્યકર્મને સ્થાને જ મૂકવું જોઈએ. દ્રવ્યકર્મ અમૂર્ત તો નથી, પણ અપૂર્વની જેમ અતીન્દ્રિય તો છે જ.

એ અપૂર્વ વિશે પણ કુમારિલને એકાંત આગ્રહ નથી. યજ્ઞફલને ઘટાવવા માટે તેણે એ અપૂર્વનું સમર્થન તો કર્યું છે, પણ એ કર્મફલની ઉપપત્તિ અપૂર્વ વિના પણ તેણે જ ઘટાવી છે. તેનું કહેવું છે કે કર્મ વડે ફલ સૂક્ષ્મ શક્તિરૂપે ઉત્પન્ન થઈ જ જાય છે. કોઈ પણ કાર્ય હઠાત્ ઉત્પન્ન થઈ જાય છે એમ તો નથી, પણ તે શક્તિરૂપે સૂક્ષ્મતમ, સૂક્ષ્મતર અને સૂક્ષ્મ થઈ પછી સ્થૂલરૂપે આવિર્ભૂત થાય છે. જેમ દૂધમાંથી દહીં મેળવણ નાખતાં જ નથી બની જતું, પણ અનેક પ્રકારે સૂક્ષ્મ રૂપોને પાર કરીને અમુક સમયે સ્પષ્ટ દહીં–રૂપે વ્યક્ત થાય છે, તે જ પ્રમાણે યજ્ઞકર્મનું ફળ સ્વર્ગાદિ તેના સૂક્ષ્મ રૂપમાં તત્કાળ ઉત્પન્ન થઈ પછી કાલનો પરિપાક થયે સ્થૂલ રૂપે વ્યક્ત થાય છે.[૬]

આચાર્ય શંકરે તો મીમાંસકસમત એ અપૂર્વની કલ્પના કે સૂક્ષ્મ શક્તિની કલ્પનાનું ખંડન જ કર્યું છે અને કર્માનુસાર ઈશ્વર ફળ આપે છે એમ સિદ્ધ કર્યું છે, અને કર્મથી ફળ નહિ પણ ઈશ્વરથી ફળ મળે છે એ પક્ષનો સ્વીકાર કર્યો છે.[૭]

કર્મસ્વરૂપની આ લાંબી વિચારણાનો સાર એ જ છે કે ભાવકર્મની બાબતમાં કોઈ પણ દાર્શનિકોનો વિવાદ નથી. રાગ–દ્વેષ–મોહ એ જ સૌને મતે ભાવકર્મ અથવા તો કર્મનું કારણ છે. અને જૈનો જેને દ્રવ્યકર્મ કહે છે તેને જ બીજા દાર્શનિકો 'કર્મ' નામે ઓળખે

૧. कर्मभ्यः प्रागयोग्यस्य कर्मणः पुरुषस्य वा । योग्यता शास्त्रगम्या या परा साऽपूर्वमिष्यते ॥ तन्त्रवा० २. १. ५. ૨. તન્ત્રવાર્તિક પૃ૦ ૩૯૫–૩૯૬ ૩ તન્ત્રવાર્તિક પૃ૦ ૩૯૮, શાસ્ત્રદીપિકા પૃ૦ ૮૦ ૪. તન્ત્રવાર્તિક પૃ૦ ૩૯૮ ૫. મેં ન્યાયાવતાર વાર્તિકમાં આ દૃષ્ટિએ તુલના કરી છે. ટિપ્પણ પૃ૦ ૧૮૧ ૬. सूक्ष्मशक्त्यात्मकं वा तत् फलमेवोपजायते–तन्त्रवा० पृ० ३९५. ૭. બ્રહ્મસૂત્ર શાંકરભાષ્ય, ૩. ૨. ૩૮–૪૧

છે અને એનાં જ સંસ્કાર, વાસના, અવિજ્ઞપ્તિ, માયા, અપૂર્વ એવાં નામો છે. તે પુદ્‌ગલ દ્રવ્ય છે કે ગુણ છે કે ધર્મ છે કે બીજું કોઈ સ્વતંત્ર દ્રવ્ય છે, એ બાબતમાં દાર્શનિકોમાં વિવાદ છતાં વસ્તુગત ખાસ વિવાદ નથી એ આપણે જોયું. એટલે હવે એ કર્મના એટલે કે દ્રવ્યકર્મના ભેદો વગેરેનો વિચાર કરીએ.

કર્મના પ્રકાર

દાર્શનિકોએ કર્મના પ્રકાર વિવિધ રીતે કર્યા છે, પણ પુણ્ય–પાપ, કુશલ–અકુશલ, શુભ-અશુભ, ધર્મ–અધર્મ એ રીતે કર્મના ભેદ તો બધાં દર્શનોમાં માન્ય છે. એટલે એમ કહી શકાય કે કર્મના પુણ્ય–પાપ અથવા તો શુભ–અશુભ એવા જે બે ભેદો પાડવામાં આવે છે એ પ્રાચીન છે, અને પ્રારંભમાં કર્મવિચારણામાં એ બે જ ભેદ પડ્યા હશે. પ્રાણીને જે કર્મનું ફળ અનુકૂળ જણાય છે તે પુણ્ય અને પ્રતિકૂળ જણાય છે તે પાપ, એવો અર્થ કરવામાં આવે છે અને તે રીતના ભેદો ઉપનિષદ[૧], જૈન[૨], સાંખ્ય[૩], બૌદ્ધ[૪], યોગ[૫], ન્યાય–વૈશેષિક[૬] એ બધામાં મળે છે આમ છતાં વસ્તુતઃ બધાં દર્શનોએ પુણ્ય હોય કે પાપ એ બન્ને કર્મોને બંધન જ માન્યાં છે અને એ બન્નેથી છુટકારો પ્રાપ્ત કરવો એ ધ્યેય સ્વીકાર્યું છે. આથી જ કર્મજન્ય જે અનુકૂલ વેદના છે તેને પણ વિવેકી જનો સુખ નહિ પણ દુઃખ જ માને છે.[૭]

કર્મના પુણ્ય–પાપ રૂપે બે ભેદ એ વેદનાની દૃષ્ટિએ કરવામાં આવે છે, પણ કર્મના પ્રકારો વેદના સિવાયની અન્ય દૃષ્ટિએ પણ કરવામાં આવે છે. વેદનાની નહિ પણ કર્મને સારું–નરસું માનવાની દૃષ્ટિને સામે રાખીને બૌદ્ધ અને યોગદર્શનમાં[૮] કૃષ્ણ, શુક્લ, શુક્લકૃષ્ણ, અને અશુક્લાકૃષ્ણ એવા પણ ચાર પ્રકાર કરવામાં આવે છે. આમાંય કૃષ્ણ એ પાપ, શુક્લ એ પુણ્ય, શુક્લકૃષ્ણ એ પુણ્ય–પાપનું મિશ્રણ છે, પરંતુ અશુક્લાકૃષ્ણ એ એમાંથી એકેય નથી, કારણ કે એ કર્મ વીતરાગ પુરુષને હોય છે. અને તેનો વિપાક સુખ કે દુઃખ કશું જ નથી, કારણ કે તેમનામાં રાગ કે દ્વેષ કશું જ હોતું નથી[૯]

આ ઉપરાંત કર્મના ભેદો કૃત્ય, પાકદાન અને પાકકાલની દૃષ્ટિએ પણ કરવામાં આવે છે. કૃત્યની દૃષ્ટિએ ચાર, પાકદાનની દૃષ્ટિએ ચાર, અને પાકકાલની દૃષ્ટિએ ચાર, એમ બાર પ્રકારના કર્મનું વર્ણન બૌદ્ધોના અભિધર્મમાં અને વિસુદ્ધિમાર્ગમાં સામાન્ય છે,[૧૦] પણ અભિધર્મમાં પાકસ્થાનની દૃષ્ટિએ પણ કર્મના ચાર ભેદ અધિક ગણાવ્યા છે. બૌદ્ધોની જેમ પ્રકારની ગણતરી તો નહિ પણ તે તે દૃષ્ટિએ કર્મોનો સામાન્ય વિચાર યોગદર્શનમાં પણ મળે છે.[૧૧] આમ છતાં કર્મના પ્રકારોનું વ્યવસ્થિત વર્ગીકરણ એક રીતે નહિ પણ અનેક પ્રકારે જેવું જૈન ગ્રન્થોમાં મળે છે તેવું અન્યત્ર દુર્લભ છે, એ સ્વીકારવું પડે છે.

---

૧. બૃહદારણ્યક ૩. ૨. ૧૩; પ્રશ્ન ૩.૭ ૨. પ્રથમ કર્મગ્રંથ ગા૦ ૧૫–૭૭, તત્ત્વાર્થ ૮.૨૬ ૩. સાંખ્યકા. ૪૪ ૪. વિસુદ્ધિમગ્ગ ૧૭. ૮૮ ૫. યોગસૂત્ર ૨. ૧૪. યોગભાષ્ય ૨. ૧૨ ૬. ન્યાયમંજરી પૃ૦ ૪૭૨; પ્રશસ્તપાદ પૃ૦ ૬૩૭, ૬૪૩ ૭. परिणामतापसंस्कारदुःखैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः યોગસૂત્ર ૨. ૧૫. ૮. યોગદર્શન ૪. ૭; દીઘનિકાય ૩. ૧. ૨. બુદ્ધચર્યા પૃ૦ ૪૯૬ ૯. યોગદર્શન ૪. ૭. ૧૦ અભિધમ્મત્થસંગહ ૫. ૧૯; વિસુદ્ધિમગ્ગ ૧૯. ૧૪–૧૬. આ ભેદો વિશે આગળ કહેવામાં આવશે. ૧૧. યોગસૂત્ર ૨. ૧૨–૧૪.

કર્મની પ્રકૃતિ એટલે કે સ્વભાવની દૃષ્ટિએ કર્મના મૂળ આઠ ભેદ જૈન શાસ્ત્રમાં વર્ણિત છે: જ્ઞાનાવરણ, દર્શનાવરણ, વેદનીય, મોહનીય, આયુ, નામ ગોત્ર અને અન્તરાય.

એ આઠ મૂળ ભેદની અનેક ઉત્તર પ્રકૃતિનું વિવિધ જીવોની દૃષ્ટિએ વિવિધ રીતે નિરૂપણ જૈન શાસ્ત્રોમાં મળે છે કયા જીવમાં કેટલાં કર્મ,–બંધ, ઉદય ઉદીરણા, સત્તા ઇત્યાદિ દૃષ્ટિએ હોય છે તેનું વર્ગીકૃત વ્યવસ્થિત નિરૂપણ જૈનશાસ્ત્રમાં છે એનો વિસ્તાર કરવો અહીં અનાવશ્યક છે. જિજ્ઞાસુએ અન્યત્ર જોઈ લેવો જોઈએ.[1]

કર્મબંધનું પ્રબલ કારણ

યોગ અને કષાય એ બન્નેને કર્મબંધનાં કારણ ગણવામાં આવે છે છતાં એ બન્નેમાં પ્રબળ કારણ તો કષાય જ છે, એ સર્વસંમત સિદ્ધાન્ત છે. પણ આત્માના એ કષાયો મન–વચન અને કાય દ્વારા જ વ્યક્ત થાય છે. એ ત્રણમાંથી કોઈ પણ એક આલંબન વિના કષાયોને વ્યક્ત થવાનો કોઈ બીજો માર્ગ નથી, એટલે હવે પ્રશ્ન એ છે કે મન–વચન–કાય એ ત્રણે આલંબનોમાંથી પ્રબલ કયું છે ?

> मन एव मनुष्याणां कारणं बन्धमोक्षयोः ।
> बन्धाय विषयासक्तं मुक्त्यै निर्विषयं स्मृतम् ॥

બ્રહ્મબિન્દુ ઉપનિષદ (૨)ના આ કથનથી એ સિદ્ધ થાય છે કે મન એ જ પ્રબલ કારણ છે. કાય–વચનની પ્રવૃત્તિમાં પણ મન સહાયક મનાયું છે. જો મનનો સહકાર ન હોય તો વચનની કે કાયની પ્રવૃત્તિમાં ઠેકાણું રહે નહિ. એટલે મન–વચન–કાય એ ત્રણેમાં પણ ઉપનિષદના મતે મન પ્રબલ છે. આથી જ કૃષ્ણને અર્જુને કહ્યું છે કે 'चञ्चलं हि मनः कृष्ण'[2]—એ ચંચલ મનનો નિરોધ કરવો સહજ નથી, એનો નિરોધ ત્યાંસુધી કરવો જોઇએ જ્યાંસુધી એનો સર્વથા ક્ષય ન થઈ જાય. જ્યારે આત્મા મનનો એવો નિરોધ કરે છે ત્યારે જ તે પરમ પદને પામે છે.[3] એ મન પણ જૈનોની જેમ ઉપનિષદમાં બે પ્રકારનું માનવામાં આવ્યું છે: શુદ્ધ અને અશુદ્ધ. કામ–સંકલ્પરૂપ મન છે તે અશુદ્ધ છે અને તેથી રહિત છે તે શુદ્ધ છે.[4] અશુદ્ધ મન એ સંસારનું સાધન છે અને શુદ્ધ મન એ મોક્ષનું. જૈન દૃષ્ટિએ અશુદ્ધ મન જ્યાંસુધી કષાયનો ક્ષય નથી થતો ત્યાંસુધી રહે છે. ક્ષીણકષાય વીતરાગ છદ્મસ્થ ગુણસ્થાનક નામક બારમા ગુણસ્થાનમાં અને પછી શુદ્ધ મન હોય છે. કેવલી એનો નિરોધ પ્રથમ કરે છે પછી જ વચન અને કાયનો નિરોધ કરે છે.[5] એથી સિદ્ધ થાય છે કે જ્યાંસુધી મન નિરુદ્ધ થતું નથી ત્યાંસુધી વચન અને કાયના નિરોધને પણ અવકાશ નથી વચન અને કાયનું સંચાલક બળ મન છે. એ બળ ખતમ થાય એટલે વચન અને કાય પણ નિર્બળ બનીને નિરુદ્ધ થઈ જાય છે. આ જ કારણે જૈનોએ મન–વચન–કાય એ ત્રણેની પ્રવૃત્તિમાં મનની પ્રવૃત્તિને પ્રબળ માની છે. અને હિંસા અહિંસા-ના વિચારમાં કાયયોગ કે વચનયોગ નહિ પણ માનસિક અધ્યવસાય રાગ અને દ્વેષને

---

૧. કર્મગ્રન્થ ૧–૬; ગોમ્મટસાર કર્મકાંડ ૨ ગીતા. ૬. ૩૪

૩. तावदेव निरोद्धव्यं यावद् हृदि गतं क्षयं। एतज्ज्ञानं च मोक्षं च अतोऽन्यो ग्रन्थविस्तरः ॥ ब्रह्मबिं० ५.

૪. બ્રહ્મબિન્દુ: ૧, ૫. વિશેષાવશ્યક ૩૦૫૯—૩૦૬૪.

જ કર્મબંધનું મુખ્ય કારણ માન્યું છે. એની ચર્ચા પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં પણ છે,[1] એટલે અહીં વિસ્તાર અનાવશ્યક છે. આમ છતાં બૌદ્ધોએ જૈનો ઉપર આક્ષેપ કર્યો છે કે જૈનો કાય-કર્મને જ અર્થવા કાયદંડને જ મહત્ત્વનો માને છે, તે તેમનો ભ્રમ છે.[2] આ ભ્રમ થવાનું કારણ સાંપ્રદાયિક વિદ્વેષ તો ખરો જ, ઉપરાંત જૈનોના જે આચારના નિયમો છે તેમાં બાહ્યાચાર વિશે જે અધિક ભાર આપવામાં આવ્યો છે તે પણ છે અને સાથે જ જૈનોએ જે બૌદ્ધોનું આ બાબતમાં ખંડન કર્યું છે તેથી પણ એમ લાગવાનો સંભવ છે કે જૈનો બૌદ્ધોની જેમ મનને પ્રબલ કારણ માનતા નહિ હોય, અન્યથા બૌદ્ધોના એ મતનું શા માટે ખંડન કરે ?[3]

જૈનોની જેમ બૌદ્ધો પણ મનને જ કર્મનું પ્રધાન કારણ માને છે એ તો કહેવાની જરૂર નથી ઉપાલિસુત્તમાં એ બૌદ્ધ મંતવ્ય સ્પષ્ટ રૂપે મૂકવામાં આવ્યું છે અને

मनोपुब्बगमा धम्मा मनोसेट्ठा मनोमया ।
मनसा चे पदुट्ठेन भासति वा करोति वा ।
ततो न दुक्खमन्वेति चक्कं व वहतो पद ॥

ધમ્મપદની આ પ્રથમ ગાથાથી પણ એ મન્તવ્યને પુષ્ટિ મળે છે. આમ છતાં પણ બૌદ્ધ ટીકાકારોએ હિંસા-અહિંસાની વિચારણામાં આગળ જતાં જે વિવેચન કર્યું તેમાં માત્ર મન નહિ પણ બીજી અનેક બાબતોનો પણ સમાવેશ કરી દીધો. તેથી તેમના એ મૂળ મન્તવ્યમાં જે બીજા દાર્શનિકો સાથે ઐક્ય હતું તે ખંડિત થઈ ગયું[4]

કર્મફલનું ક્ષેત્ર

કર્મના કાયદાની શી મર્યાદા છે? એટલે કે જીવ અને જડ એ બન્ને પ્રકારની સૃષ્ટિમાં કર્મનો કાયદો સંપૂર્ણ ભાવે લાગુ પડે છે કે તેમાં પણ કાંઈ મર્યાદા છે તે અહીં વિચારવાનું છે. કાલ ઈશ્વર સ્વભાવ આદિ એકમાત્ર કારણ માનનારા જેમ યાવત્ કાર્યમાં કાલ કે ઈશ્વરાદિને કારણ માને છે તેમ કર્મ પણ શું બધાં કાર્યોની નિષ્પત્તિમાં કારણ છે કે એને કાંઈ મર્યાદા છે એ વિચારવું પ્રાપ્ત થાય છે. જે વાદીઓ એક માત્ર ચેતનતત્ત્વમાંથી સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ સ્વીકારે છે તેમને મતે તો કર્મ કે અદૃષ્ટ કે માયા એ સમસ્ત કાર્યમાં સાધારણ નિમિત કારણ છે. અને એથી જ વિશ્વવૈચિત્ર્ય ઘટે છે. નૈયાયિક-વૈશેષિકો માત્ર એક તત્ત્વમાંથી બધી સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ સ્વીકારતા નથી, છતાં પણ તેઓ કર્મ-અદૃષ્ટને સમસ્ત કાર્યોમાં સાધારણ કારણ માને છે; એટલે કે જડનાં અને ચેતનનાં સમસ્તકાર્યોમાં અદૃષ્ટ એ સાધારણ કારણ છે, સૃષ્ટિ ભલે જડ-ચેતનની હોય, પણ તે ચેતનનું પ્રયોજન સિદ્ધ કરતી હોઈ તેમાં ચેતનનું અદૃષ્ટ નિમિત્ત કારણ છે એમ તેઓ સ્વીકારે છે.

બૌદ્ધદર્શનમાં જડસૃષ્ટિમાં તો કર્મનો કાયદો કામ નથી જ કરતો એમ મનાયું છે, એટલું જ નહિ, પણ જીવોની બધી જ વેદના સુધ્ધામાં કર્મ કારણ નથી મનાયું. મિલિન્દ-

---

૧. ગા૦ ૧૭૬૨-૧૭૬૮. ૨ જુઓ મજ્ઝિમનિકાય, ઉપાલિસુત્ત ૨ ૨. ૬ ૩ જુઓ સૂત્ર-કૃતાંગ ૧. ૧. ૨ ૨૪-૩૨; ૨. ૬. ૨૬-૨૮. વિશેષ માટે જુઓ જ્ઞાનબિન્દુ પ્રસ્તાવના પૃ૦ ૩૦-૩૫ અને ટિપ્પણ પૃ૦ ૮૦-૯૭ ૪ જુઓ વિનયની અટ્ઠકથામાં પ્રાણાતિપાતનો વિચાર અને—
प्राणी, प्राणीज्ञान घातकचित्त च तदगता चेष्टा । प्राणैश्च विप्रयोगः पञ्चभिरापद्यते हिंसा ॥
જેવા બૌદ્ધ વાક્યો.

પ્રશ્નમાં જીવોની વેદનાનાં આઠ કારણ ગણાવ્યાં છે. વાત, પિત્ત, કફ, એ ત્રણેનો સંનિપાત, ઋતુ, વિષમાહાર, આપક્રમિક, અને કર્મ—એ આઠ કારણોમાંથી કોઈ પણ એક કારણે જીવને વેદનાનો અનુભવ થાય છે. આચાર્ય નાગસેને જણાવ્યું છે કે વેદનાનાં આ આઠ કારણો છતાં જે લોકો એમ માને છે કે જીવોની બધી વેદના કર્મને કારણે થાય છે તે મિથ્યા છે. ખરી રીતે જીવોને જે વેદના છે; તેમાંનો બહુ જ થોડો ભાગ પૂર્વકૃત કર્મનું ફળ છે; ઘણો ભાગ તો બીજાં જ કારણોએ ઉત્પન્ન થયેલ છે. કઈ વેદના કયા કારણે છે તેનો અંતિમ નિર્ણય તો બુદ્ધ જ કરી શકે છે.[1] આ જ પ્રમાણે જૈનદૃષ્ટિએ પણ કર્મનો કાયદો આધ્યાત્મિક સૃષ્ટિમાં લાગુ પડે છે. ભૌતિક સૃષ્ટિમાં તો એ કાયદો કાર્ય કરતો નથી. જડસૃષ્ટિનું નિર્માણ તેના પોતાના કાયદા પ્રમાણે થાય છે. કર્મનો કાયદો તો જીવસૃષ્ટિમાં જે વૈવિધ્ય છે તેમાં જ કારણ છે. જીવનાં જે વિવિધ રૂપો મનુષ્ય–દેવ–નારક–તિર્યં આદિ રૂપે છે, જીવોનાં શરીરમાં જે વૈવિધ્ય છે તેમાં, અને સુખ–દુઃખ–જ્ઞાન–અજ્ઞાન–ચારિત્ર–અચારિત્ર એ જીવ સંબંધી ભાવોમાં કર્મનો કાયદો લાગુ પડે છે, પણ ભૂકંપ જેવાં ભૌતિક કાર્યોમાં કર્મના કાયદાને કશા જ લેવા દેવા નથી. આ વસ્તુ જૈનશાસ્ત્રોમા કર્મની મૂળ અને ઉત્તર પ્રકૃતિઓ જે ગણાવી છે તે પ્રત્યેકના વિપાકનો જ્યારે વિચાર કરવામાં આવે છે ત્યારે સ્વતઃ સિદ્ધ થઈ જાય છે.[2]

કર્મબંધ અને કર્મફલની પ્રક્રિયા

આત્મામાં કર્મબંધ કેવી રીતે થાય છે અને બંધાયેલા કર્મની ફલક્રિયા શી છે એનું સુવ્યવસ્થિત વર્ણન જૈનશાસ્ત્રમાં મળે છે. વૈદિક પરંપરાના ગ્રન્થોમાં ઉપનિષદ સુધીના શાસ્ત્રમાં એ વિશે કશી જ માહિતી નથી યોગદર્શનભાષ્યમાં વિશેષરૂપે અને અન્ય દાર્શનિક ટીકાગ્રન્થોમાં નહિ જેવી સામગ્રી આ બાબતમાં પ્રાપ્ત થાય છે. એટલે એ પ્રક્રિયાનું વર્ણન અહીં જૈનગ્રન્થને આધારે જ કરવું પ્રાપ્ત થાય છે તુલનાયોગ્ય જે બાબતો છે તેનો નિર્દેશ તે તે સ્થાને કરવામાં આવશે જ.

લોકમાં એવી કોઈ જગ્યા નથી જ્યાં કર્મયોગ્ય પુદ્ગલ પરમાણુનું અસ્તિત્વ ન હોય. એટલે સંસારી જીવ પોતાની મન–વચન–કાયાની જરા પણ પ્રવૃત્તિ કરે છે ત્યારે કર્મયોગ પુદ્ગલના પરમાણુ સ્કંધોનું ગ્રહણ બધી દિશામાંથી થાય છે. પરંતુ ક્ષેત્રમર્યાદા એ છે કે જેટલા પ્રદેશમાં આત્મા હોય તેટલા પ્રદેશમાં રહેલા પરમાણુસ્કંધોનું જ ગ્રહણ થાય છે, અન્યનું નહિ. વળી પ્રવૃત્તિની તરતમતાના આધારે પરમાણુની સંખ્યાની તરતમતા છે. પ્રવૃત્તિની માત્રા અધિક હોય તો પરમાણુ અધિક અને ન્યૂન હોય તો ન્યૂન સંખ્યામાં પરમાણુનું ગ્રહણ થાય છે. આને પ્રદેશબંધ કહેવાય છે. ગૃહીત પરમાણુ જુદી જુદી જે જ્ઞાનાવરણાદિ પ્રકૃતિરૂપે પરિણમે છે તે પ્રકૃતિબંધ કહેવાય છે. અર્થાત્ આ પ્રકારે જીવના યોગને કારણે પરમાણુસ્કંધોની માત્રા અને પ્રકૃતિ નક્કી થાય છે. એને જ ક્રમશઃ પ્રદેશબંધ અને પ્રકૃતિબંધ કહેવાય છે. આત્મા તત્ત્વતઃ અમૂર્ત છતાં અનાદિ કાળથી પરમાણુપુદ્ગલના સંપર્કમાં છે તેથી તે કથંચિત્ મૂર્ત કહેવાય છે. આત્મા અને કર્મનો સંબંધ દૂધ–પાણી જેવો અથવા તો લોઢાના પિંડ અને અગ્નિ જેવો વર્ણવવામાં

---

૧. મિલિન્દ પ્રશ્ન, ૪. ૧. ૬૨, પૃ૦ ૧૩૭ ૨. આના વિશેષ સ્પષ્ટીકરણ માટે જુઓ છઠ્ઠા કર્મગ્રન્થના હિન્દી અનુવાદની પં. ફૂલચંદજીની પ્રસ્તાવના, પૃ૦ ૪૩

આવે છે. એટલે કે અન્યોન્યના પ્રદેશમાં પ્રવેશ કરીને આત્મા અને પુદ્ગલ અવસ્થિત રહે છે. સંસારાવસ્થામાં પુરુષ અને પ્રકૃતિનો પણ બંધ ક્ષીર–નીર જેવો એકીભૂત છે એમ સાંખ્યોએ પણ માન્યું છે. નૈયાયિક–વૈશેષિકોએ આત્મા અને ધર્માધર્મનો સંબંધ એ સંયોગ માત્ર નથી પણ સમવાય છે એમ જે માન્યું છે તેનું પણ કારણ એ જ છે કે તે બન્ને એકીભૂત જેવાં છે, પૃથક્ કરીને બતાવી શકાતાં નથી, માત્ર લક્ષણભેદે પૃથક્ સમજી શકાય છે.*

આત્માની પ્રવૃત્તિમાં, યોગવ્યાપારમાં જેટલી કષાયની માત્રા હોય છે તેને અનુરૂપ કર્મ-વિપાકનો કાળ અને સુખ–દુઃખ વિપાકની તીવ્રતા–મંદતા ગૃહીત પરમાણુમાં નક્કી થાય છે. આને ક્રમશઃ સ્થિતિબંધ અને અનુભાગબંધ કહેવામાં આવે છે. કષાયની માત્રા ન હોય તો કર્મપરમાણુ આત્મા સાથે સંબદ્ધ રહી શકતા નથી માત્ર સૂકી ભીંતે જેમ ધૂળ ચોંટતી નથી પણ તેને સ્પર્શ કરીને અલગ થઈ જાય છે, તેમ આત્મામાં પણ જો કષાયની ચીકાશ ન હોય તો કર્મપરમાણુ સંબદ્ધ રહી શકતા નથી અને સંબદ્ધ ન હોય તો પછી અનુભાગ એટલે કે વિપાક પણ દઈ શકતા નથી. યોગદર્શનમાં જે ક્લેશ વિનાના યોગીને અશુક્લાકૃષ્ણ કર્મ માનવામાં આવ્યું છે તેની પણ મતલબ એ જ છે અને બૌદ્ધોએ અર્હતને ક્રિયા ચેતનાના સદ્ભાવમાં કર્મનો જે અસ્વીકાર કર્યો છે તેનો ભાવ પણ એ જ છે કે વીતરાગને નવાં કર્મોનો બંધ નથી. જૈનો જેને ઈર્યાપથ અથવા અસાંપરાયિક ક્રિયા કહે છે તેને બૌદ્ધો ક્રિયાચેતના કહે છે.

કર્મનો ઉક્ત ચારે પ્રકારનો બંધ થયા પછી પણ તરત જ કર્મફળ દેવું શરૂ કરે છે એમ નથી, પણ અમુક સમય સુધી ફળ–દેવાની યોગ્યતાનું સંપાદન કરે છે. જેમ ચૂલે ચઢાવતાં વેંત જ કોઈ પણ ચીજ પાકી જતી નથી, જેવી વસ્તુ તે પ્રમાણમાં તેનો પાક થતાં વાર લાગે છે, તે જ પ્રમાણે વિવિધ કર્મનો પણ પાકકાલ એકસરખો નથી; કર્મના એ પાકયોગ્યતા–કાળને જૈન પરિભાષામાં 'આબાધા કાળ' કહેવામાં આવે છે, જ્યારે કર્મનો એ આબાધાકાળ વ્યતીત થઈ ગયા પછી જ કર્મ ફળ દેવાનું શરૂ કરે છે, એને કર્મનો ઉદય કહેવામાં આવે છે. કર્મની સ્થિતિ જેટલી બંધાઈ હોય તે દરમિયાન કર્મના પરમાણુઓ ક્રમશઃ ઉદયમાં આવે છે અને ફળ આપીને આત્માથી છૂટા પડી જાય છે. એને કર્મની નિર્જરા કહેવામાં આવે છે. જ્યારે બધાં કર્મો આત્માથી છૂટાં થઇ જાય છે ત્યારે જીવનો મોક્ષ કહેવાય છે.

આ પ્રમાણે કર્મબંધપ્રક્રિયા અને કર્મફલપ્રક્રિયાની સામાન્ય રૂપરેખા છે. એની બારીકીઓમાં જવાનું આ સ્થાન નથી.

કર્મનું કાર્ય અથવા ફળ

કર્મનું સમુચ્ચય રૂપે કાર્ય તો એ છે કે જ્યાંસુધી કર્મબંધ હોય ત્યાંસુધી જીવનો મોક્ષ થતો નથી. સમસ્ત કર્મની જ્યારે નિર્જરા થઇ જાય ત્યારે જીવનો મોક્ષ થાય છે. કર્મની જે આઠ મૂલ પ્રકૃતિ છે તે આ છે—

૧ જ્ઞાનાવરણ	૫ વેદનીય
૨ દર્શનાવરણ	૬ આયુ
૩ મોહનીય	૭ નામ
૪ અન્તરાય	૮ ગોત્ર

આમાંની પ્રથમ ચાર ઘાતી કહેવાય છે, તે એટલા માટે કે તેથી આત્માના ગુણનો ઘાત થાય છે. અને અંતિમ ચાર અઘાતી કહેવાય છે, તે એટલા માટે કે તેથી આત્માના કોઈ ગુણનો ઘાત નથી થતો, પણ આત્માનું જે વાસ્તવિક સ્વરૂપ નથી તે રૂપમાં આત્માને લાવી મૂકે છે. સારાંશ એ છે કે ઘાતીકર્મનું કાર્ય આત્માનું જે સ્વરૂપ છે તેનો ઘાત કરવો અને અઘાતીનું કાર્ય એ છે કે આત્માનું જે સ્વરૂપ નથી તે કરી દેવું.

જ્ઞાનાવરણ આત્માના જ્ઞાનગુણનો ઘાત કરે છે અને દર્શનાવરણ દર્શનગુણનો. તત્ત્વ-રુચિ અથવા સમ્યક્ત્વ ગુણનો ઘાત દર્શનમોહનીય કરે છે અને પરમ સુખ કે સમ્યક્-ચારિત્રનો ઘાત ચારિત્રમોહનીય કરે છે. વીર્યાદિ શક્તિનો પ્રતિઘાત અંતરાય કરે છે. આ પ્રમાણે આત્માની વિવિધ શક્તિઓનો ઘાત ઘાતીકર્મો કરે છે.

આત્મામાં અનુકૂળ કે પ્રતિકૂળ વેદનાનો આવિર્ભાવ કરવો તે વેદનીયનું કાર્ય છે. આત્માને નારકાદિ વિવિધ ભવોની પ્રાપ્તિ અને સ્થિતિ આયુકર્મ દ્વારા થાય છે. અને જીવોને વિવિધ ગતિ, જાતિ, શરીર આદિની પ્રાપ્તિ નામકર્મનું કાર્ય છે અને જીવોમાં ઉચ્ચત્વ–નીચત્વ ગોત્રકર્મને લઈને થાય છે

ઉક્ત આઠ મૂલ પ્રકૃતિના ઉત્તર ભેદોની સંખ્યા બંધની અપેક્ષાએ ૧૨૦ છે તે આ પ્રમાણે—જ્ઞાનાવરણના પાંચ, દર્શનાવરણના નવ, વેદનીયના બે, મોહનીયના ૨૬, આયુના ચાર, નામના ૬૭, ગોત્રના બે અને અન્તરાયના પાંચ. તેનું વિવરણ આ પ્રમાણે—મતિજ્ઞાના-વરણ, શ્રુતજ્ઞાનાવરણ, અવધિજ્ઞાનાવરણ, મનઃપર્યયજ્ઞાનાવરણ, કેવલજ્ઞાનાવરણ–એ પાંચ જ્ઞાનાવરણો છે ચક્ષુદર્શનાવરણ, અચક્ષુદર્શનાવરણ, અવધિદર્શનાવરણ, કેવલદર્શનાવરણ, નિદ્રા, નિદ્રાનિદ્રા, પ્રચલા, પ્રચલાપ્રચલા, સ્ત્યાનર્દ્ધિ એ નવ દર્શનાવરણ; સાત અને અસાત એ બે પ્રકારનું વેદનીય; મિથ્યાત્વ; અનન્તાનુબંધી ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ; અપ્રત્યાખ્યાનાવરણ ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ; પ્રત્યાખ્યાનાવરણ ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ; સંજ્વલન ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ,–એ સોળ કષાય; સ્ત્રી, પુરુષ, નપુંસક એ ત્રણ વેદ; અને હાસ્ય, રતિ, અરતિ, શોક, ભય, જુગુપ્સા એ હાસ્યાદિ ષટ્ક ૬, એ નવ-નો કષાય મળીને ૨૬ ભેદો મોહનીયના છે. નરક, તિર્યંચ, મનુષ્ય અને દેવ એ ચાર પ્રકારના આયુ; નામ કર્મના ૬૭ ભેદો આ પ્રમાણે છે—નારક, તિર્યંચ. મનુષ્ય અને દેવ એ ચાર ગતિ; એકેન્દ્રિય, દ્વીન્દ્રિય, ત્રીન્દ્રિય, ચતુરિન્દ્રિય અને પંચેન્દ્રિય એ પાંચ જાતિ; ઔદારિક, વૈક્રિય, આહારક, તૈજસ અને કાર્મણ એ પાંચ શરીર; ઔદારિક, વૈક્રિય, આહારક એ ત્રણનાં અંગોપાંગ; વજ્રઋષભનારાચસંહનન, ઋષભનારાચસંહનન, નારાચસં૦, અર્ધનારાચ-સંહનન, કીલિકાસંહનન, સેવાર્તસંહનન–એ ૭ સંહનન; સમચતુરસ્ર, ન્યગ્રોધ, સાદિ, કુબ્જ, વામન, હુંડ–એ ૭ સંસ્થાન; વર્ણ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ એ વર્ણાદિ ચાર; નરકાદિ ચાર આનુપૂર્વી; પ્રશસ્ત અને અપ્રશસ્ત એ બે વિહાયોગતિ; પરઘાત, ઉચ્છ્વાસ, આતપ, ઉદ્યોત, અગુરુલઘુ, તીર્થ, નિર્માણ, ઉપઘાત એ આઠ પ્રત્યેક પ્રકૃતિ; ત્રસ, બાદર, પર્યાપ્ત, પ્રત્યેક, સ્થિર, શુભ, સુભગ, સુસ્વર, આદેય, યશઃકીર્તિ એ ત્રસદશક; અને એથી વિપરીત સ્થાવર દશક તે–સ્થાવર, સૂક્ષ્મ. અપર્યાપ્ત, સાધારણ, અસ્થિર, અશુભ, અસુભગ, દુઃસ્વર, અનાદેય, અયશઃકીર્તિ; ઉચ્ચગોત્ર અને નીચગોત્ર એ ગોત્રના બે ભેદ છે. અને દાનાંતરાય, લાભાંતરાય, ભોગાંતરાય, ઉપભોગાંતરાય અને વીર્યાંતરાય, એ પાંચ અન્તરાયકર્મના ભેદો છે,

એકસોવીસ પ્રકૃતિમાં મિથ્યાત્વ મોહનો જે ઉપર એક ભેદ ગણ્યો છે તેને બદલે ત્રણ ભેદ ગણીએ તો ૧૨૨ પ્રકૃતિ ઉદય અને ઉદીરણાની અપેક્ષાએ છે. આમ થવાનું કારણ એ છે કે બંધ તો એક મિથ્યાત્વનો જ થાય છે, પણ જીવ પોતાના અધ્યવસાયો વડે તેના ત્રણ પુંજ કરે છે–અશુદ્ધ અર્ધવિશુદ્ધ અને શુદ્ધ તે ક્રમે મિથ્યાત્વ, મિશ્ર અને સમ્યક્ત્વ કહેવાય છે. એટલે બંધમાં એક છતાં ઉદયની અપેક્ષાએ અને ઉદીરણાની અપેક્ષાએ એ ત્રણ પ્રકૃતિ ગણાય છે, તેથી ૧૨૦ ને સ્થાને ઉદય અને ઉદીરણાની અપેક્ષાએ ૧૨૨ પ્રકૃતિ છે. પણ કર્મની સત્તાની અપેક્ષાએ નામકર્મના ઉત્તર ભેદોમાં ૬૭ ને સ્થાને જો ૯૩ ગણીએ તો ૧૪૮ અને જો ૧૦૩ ગણીએ તો ૧૫૮ થાય છે.

નામકર્મની ઉપર ગણાવેલ ૬૭ પ્રકૃતિમાં પાંચ બંધન, પાંચ સંઘાત એ દશ અને વર્ણચતુષ્કને બદલે તેના ઉપભેદો ૨૦ ગણીએ તો સોળ, એ એમ કુલ ૨૬ ઉમેરીએ તો ૯૩ ભેદ થાય છે. અને પાંચ બંધનને બદલે ૧૫ બંધન ગણીએ ૧૦૩ થાય છે.

આ બધી પ્રકૃતિઓનું વર્ગીકરણ પુણ્ય અને પાપમાં કરવામાં આવે છે. તે બાબત પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં નિર્દિષ્ટ છે જ એટલે એ વિશે વિવેચન અહીં અનાવશ્યક છે.[1]

એ ઉપરાંત એનો ધ્રુવબંધિની અને અધ્રુવબંધિની એમ બે પ્રકારે વિભાગ પણ કરવામાં આવ્યો છે, તેમાં જે પ્રકૃતિઓ બંધહેતુ હોય છતાં બંધમાં અવશ્ય નથી આવતી તે અધ્રુવબંધિની અને જે હેતુની વિદ્યમાનતા હોય તો બંધમાં અવશ્ય આવે છે તે ધ્રુવબંધિની કહેવાય છે.[2]

ઉક્ત કર્મપ્રકૃતિઓનો વિભાગ ધ્રુવોદયા અને અધ્રુવોદયા, એવી રીતના બે પ્રકારમાં પણ કરવામાં આવે છે. જેનો ઉદય સ્વોદયવ્યવચ્છેદ કાલપર્યંત કદી વિચ્છિન્ન થતો નથી તે ધ્રુવોદયા અને જેનો ઉદય વિચ્છિન્ન થઈ જાય છે અને ફરી પાછી ઉદયમાં આવે છે તે અધ્રુવોદયા છે.

ઉક્ત પ્રકૃતિઓમાંથી સમ્યક્ત્વાદિ ગુણોની પ્રાપ્તિ થયા પહેલાં બધા સંસારી જીવોમાં જે પ્રકૃતિઓ સર્વદા વિદ્યમાન હોય છે તે ધ્રુવસત્તાકા અને જે નિયમતઃ વિદ્યમાન નથી રહેતી તે અધ્રુવસત્તાકા છે.[4]

અન્ય પ્રકૃતિનો બંધ અથવા ઉદય કે તે બન્નેને રોકીને જે પ્રકૃતિનો બંધ કે ઉદય અથવા તે બન્ને થાય છે તેને પરાવર્તમાના અને તેથી વિપરીત તે અપરાવર્તમાના—એ બે પ્રકારે પણ ઉક્ત પ્રકૃતિઓનો વિભાગ છે.[5]

ઉક્ત પ્રકૃતિઓમાંથી કેટલીક એવી છે જેનો ઉદય જીવ જ્યારે નવું શરીર ધારણ કરવા એક સ્થાનથી બીજે સ્થાન જતો હોય ત્યારે જ થાય છે, એટલે કે વિગ્રહગતિમાં જ થાય છે, તે ક્ષેત્ર વિપાકી કહેવાય છે. કેટલીક પ્રકૃતિઓ એવી છે જેનો વિપાક જીવમાં થાય છે, તે જીવવિપાકી કહેવાય છે. કેટલીક પ્રકૃતિઓ એવી છે જેનો વિપાક નર–નારકાદિભવ સાક્ષેપ છે, તેને ભવવિપાકી કહેવાય છે; અને કેટલીક પ્રકૃતિઓ એવી છે જેનો વિપાક જીવ સંબદ્ધ શારીરાદિ પુદ્ગલોમાં હોય છે, તેને પુદ્ગલવિપાકી કહેવાય છે.[6]

---

૧. જુઓ ગાથા ૧૯૪૬ ૨ આની વિગત માટે જુઓ પંચમકર્મગ્રન્થ ગા૦ ૧–૪ ૩. આની વિગત માટે જુઓ પંચમ કર્મગ્રન્થ ગા૦ ૬–૭ ૪ વિશેષ માટે જુઓ પંચમ કર્મગ્રન્થ ગા૦ ૮–૯ ૫. પંચમ કર્મગ્રન્થ ૧૮–૧૯ ૬. જુઓ પંચમકર્મ ગ્રન્થ ૧૯–૨૧

કર્મનો ભોગ જે જન્મમાં તે બાંધ્યાં હોય તે જ જન્મમાં છે એવો કોઈ નિયમ નથી, પણ તે કે અન્ય જન્મમાં અથવા તો બન્ને જન્મમાં તે ભોગવવાં પડે છે.[1]

આ બધી જૈન દૃષ્ટિએ જે હકીકત આપી છે તેની તુલનામાં અન્ય ગ્રન્થોમાં જે માન્યતાઓ છે તે પણ અહીં આપી દેવી ઉચિત છે.

કર્મનો વિપાક યોગદર્શનમાં ત્રણ પ્રકારનો બતાવ્યો છે: જાતિ આયુ અને ભોગ.[2] જૈનસંમત નામકર્મનો જે વિપાક છે તેની તુલના યોગસંમત જાતિવિપાક સાથે; જૈનસંમત આયુકર્મના વિપાકની તુલના યોગસંમત આયુ સાથે છે. યોગદર્શનમાં ભોગનો અર્થ છે સુખ, દુઃખ અને મોહ,[3] એટલે તેની સાથે જૈનસંમત વેદનીયકર્મનો વિપાક–સુખ અને દુઃખ તુલનીય છે. યોગદર્શનમાં મોહ શબ્દનો પ્રયોગ વ્યાપક અર્થમાં છે. તેમાં અપ્રતિપત્તિ અને વિપ્રતિપત્તિ એ બન્નેનો સમાવેશ છે તેથી જૈનસંમત જ્ઞાનાવરણીય દર્શનાવરણીય અને મોહનીય એ ત્રણે કર્મનો વિપાક યોગદર્શનસંમત મોહનીય બરાબર છે.

વિપાકની બાબતમાં જૈનોને મતે જેમ પ્રત્યેક કર્મના વિપાક નિયત છે તેમ યોગદર્શનમાં નથી. તેમાં તો સંચિત બધાં કર્મો મળીને ઉક્ત જાતિ–આયુ–ભોગરૂપ વિપાકનું કારણ બને છે.[4]

ન્યાયવાર્તિકકારે કર્મના વિપાકકાળને અનિયત બતાવ્યો છે. કર્મનું ફળ આ જ લોકમાં કે પરલોકમાં કે જાત્યંતરમાં જ મળે છે એવો કોઈ નિયમ નથી. કર્મનાં બીજાં સહકારી કારણોનું સન્નિધાન હોય, વળી સન્નિહિત કારણોમાં પણ પ્રતિબંધક કોઈ ન હોય, ત્યારે કર્મ તેનું ફળ આપે જ છે. પણ આ શરત ક્યારે પૂરી થાય એ વિષયમાં નિર્ણય કરવો કઠણ છે. આ ચર્ચા પ્રસંગે પોતાના જ વિપચ્યમાન કર્મના અતિશય વડે અન્ય કર્મની ફલશક્તિનો પ્રતિબંધ સંભવે છે એમ જણાવ્યું છે. વળી સમાન ભોગવાળાં બીજાં પ્રાણીઓના વિપચ્યમાન કર્મ વડે પણ કર્મની ફલશક્તિનો પ્રતિબંધ સંભવે છે આવી અનેક સંભાવનાને અંતે વાર્તિકકારે કહ્યું છે કે કર્મની ગતિ દુર્વિજ્ઞેય છે, મનુષ્ય એ પ્રક્રિયાનો પાર પામી શકે એમ નથી.[5]

જયંતે ન્યાયમંજરીમાં કહ્યું છે કે વિહિતકર્મનું જે ફલ છે તેનો કાલનિયમ કરી શકાતો નથી. વિહિતકર્મ કેટલાંક એવાં છે જેનું ઐહિક ફળ તરત મળે છે, જેમ કારીરીયજ્ઞનું ફળ વૃષ્ટિ. કેટલાંક વિહિત કર્મનું ફળ ઐહિક છતાં કાલસાપેક્ષ છે, જેમ પુત્રેષ્ટિનું ફલ પુત્ર અને જ્યોતિષ્ટોમ આદિનું ફલ સ્વર્ગાદિ તો પરલોકમાં જ મળે એ સ્પષ્ટ છે. પણ નિષિદ્ધકર્મનું ફલ તો પરલોકમાં જ મળે છે એવો સામાન્ય રીતે નિયમ કરી શકાય છે.[6]

યોગદર્શનમાં[7] કર્માશય અને વાસનાનો ભેદ કર્યો છે. એક જન્મમાં સંચિત જે કર્મ તે

---

૧. સ્થાનાંગસૂત્ર ૭૭ ૨. યોગદર્શન ૨. ૧૩ ૩ યોગભાષ્ય. ૨. ૧૩ ૪. तस्माज्जन्मप्रायणान्तरे कृतः पुण्यापुण्यकर्माशयप्रचयो विचित्रः प्रधानोपसर्जनभावेनावस्थितः प्रायेणाभिव्यक्तः एकप्रघट्टकेन मिलित्वा मरणं प्रसाध्य संमूर्छित एकमेव जन्म करोति तच्च जन्म तेनैव कर्मणा लब्धायुष्कं भवति । तस्मिन्नायुषि तेनैव कर्मणा भोगः संपद्यते इति, असौ कर्माशयो जन्मायुर्भोगहेतुत्वात् त्रिविपाकोऽभिधीयते। યોગભાષ્ય ૨ ૧૩. ૫. ન્યાયવા૦ ૩. ૨. ૬૧ ૬. ન્યાયમંજરી પૃ. ૫૦૫, ૨૭૫ ૭. યોગભાષ્ય–૨ ૧૩.

કર્માશય નામે ઓળખાય છે અને અનેક જન્મનાં કર્મોના સંસ્કારની જે પરંપરા છે તે વાસના કહેવાય છે. કર્માશયનો વિપાક અદૃષ્ટજન્મવેદનીય અને દૃષ્ટજન્મવેદનીય એમ બે પ્રકારે સંભવે છે. અર્થાત્ પરજન્મમાં જેનો વિપાક મળે છે તે અદૃષ્ટજન્મવેદનીય અને આ જન્મમાં જેનો વિપાક મળે છે તે દૃષ્ટજન્મવેદનીય. વિપાક જાતિ અર્થાત્ જન્મ આયુ અને ભોગ એ ત્રણે પ્રકારનો છે, અર્થાત્ અદૃષ્ટજન્મવેદનીયનું ફળ નવો જન્મ, તે જન્મનું આયુ અને તે જન્મના ભોગો એ ત્રણે છે. પણ દૃષ્ટજન્મવેદનીય કર્માશયનો વિપાક આયુ અને ભોગ અથવા તો માત્ર ભોગ છે, પણ જન્મ નથી, કારણ કે જન્મને વિપાક માનવામાં તો તે અદૃષ્ટજન્મવેદનીય જ થઈ જાય છે. નહુષ એ દેવ છતાં અર્થાત દેવજન્મ અને દેવાયુ ચાલુ છતાં અમુક સમય માટે સર્પ બનીને તેણે દુઃખ ભોગવ્યું અને ફરી પાછો દેવ બની ગયો. આ દૃષ્ટજન્મવેદનીય ભોગનું ઉદાહરણ છે. અને નન્દીશ્વર મનુષ્ય છતાં દેવાયુ અને દેવભોગને પામ્યો, પણ તેનો જન્મ તો મનુષ્ય જ ચાલુ રહ્યો.

પરંતુ વાસનાનો વિપાક તો અસંખ્ય જન્મ આયુ અને ભોગોને માનવામાં આવ્યાં છે, કારણ કે વાસનાની પરંપરા તો અનાદિ છે.

યોગદર્શનમાં [1] જેમ શુક્લકર્મને કૃષ્ણકર્મ કરતાં બળવાન માનવામાં આવ્યું છે અને કહ્યું છે કે શુક્લકર્મનો ઉદય હોય ત્યારે કૃષ્ણકર્મનો નાશ ફળ દીધા વિના થઈ જાય છે, તે જ રીતે બૌદ્ધોએ પણ કુશલકર્મને અકુશલકર્મ કરતાં બળવાન માન્યું છે, પણ નાશક નથી માન્યું. આ લોકમાં પાપીને અનેક પ્રકારનાં સજા અને દુઃખ જે ભોગવવા પડે છે અને પુણ્યશાલીને તેના પુણ્યકૃત્યનું ફળ ઘણી વાર આ જ લોકમાં નથી મળતું તેનું કારણ જણાવ્યું છે કે પાપ એ પરિમિત છે તેથી તેનો વિપાક શીઘ્ર પતી જાય છે, પણ કુશલ એ વિપુલ હોવાથી તેનો પરિપાક દીર્ઘકાલે થાય છે. વળી કુશલ અને અકુશલ એ બન્નેનું ફળ પરલોકમાં મળે છતાં અકુશલ વધારે સાવદ્ય છે તેથી તેનું અહીં પણ ફળ મળી જાય છે.[2] પાપ કરતાં પુણ્ય બહુતર શા માટે છે તેનો ખુલાસો પણ કરવામાં આવ્યો છે કે પાપ કરીને મનુષ્યને પસ્તાવો થાય છે કે અરે મેં પાપ કર્યું, તેથી તેની વૃદ્ધિ થતી નથી, પણ સારું કર્મ કરીને મનુષ્યને પસ્તાવો નથી થતો પણ પ્રમોદ થાય છે તેથી તેનું પુણ્ય ઉત્તરોત્તર વૃદ્ધિને પામે છે.[3]

બૌદ્ધોને મતે કૃત્યે કરીને કર્મના જે ચાર ભેદ કરવામાં આવ્યા છે તેમાં એક જનક કર્મ છે અને બીજું તેનું ઉપત્થંભક છે. જનક કર્મ તો નવા જન્મને ઉત્પન્ન કરીને વિપાક આપે છે, પણ ઉપત્થંભક પોતાનો વિપાક આપતું નથી, પણ બીજાના વિપાકમાં અનુકૂળ બની જાય છે. ત્રીજું ઉપપીડક છે જે બીજા કર્મના વિપાકમાં બાધક બની જાય છે, અને ચોથું ઉપઘાતક તો અન્ય કર્મના વિપાકનો ઘાત કરીને પોતાનો જ વિપાક દર્શાવે છે.[4]

પાકદાનના ક્રમને લક્ષીને બૌદ્ધમાં જે ચાર પ્રકાર કરવામાં આવ્યા છે તે આ પ્રમાણે છે—ગરુક, બહુલ અથવા આચિણ્ણ, આસન્ન અને કટત્તા કર્મ. આમાં ગરુક અને બહુલ એ બીજાના વિપાકને રોકીને પ્રથમ પોતાનું ફળ આપી દે છે. આસન્ન એટલે કે

---

૧. યોગદર્શન ૨. ૧૩ પૃ૦ ૧૭૧

૨. મિલિન્દ પ્રશ્ન ૪. ૮. ૨૪–૨૯, પૃ ૨૮૪ ૩. મિલિન્દ પ્રશ્ન ૩. ૩૬ ૪. અભિધમ્મત્થસંગહ ૫. ૧૯. વિસુદ્ધિમગ્ગ ૧૯. ૧૬

મરણકાલે કરાયેલ. તે પણ પૂર્વકર્મ કરતાં પોતાનું ફળ પ્રથમ જ આપી દે છે. પહેલાંના ભવે તેવાં કર્મ હોય, પણ મરણકાળ-સમયનું જે કર્મ હોય છે તેને આધારે જ નવો જન્મ શીઘ્ર પ્રાપ્ત થાય છે. ઉક્ત બન્નેના અભાવમાં જ અભ્યસ્ત કર્મ ફળ આપી શકે છે, એવો નિયમ છે.[1]

પાકકાળની દૃષ્ટિએ બૌદ્ધોએ કર્મના જે ચાર ભેદ કર્યા છે તેની તુલના ઉક્ત યોગદર્શનના તેવા કર્મ સાથે કરી શકાય છે. દૃષ્ટધર્મવેદનીય-વિદ્યમાન જન્મમાં જેને વિપાક મળી જાય, ઉપપજ્જવેદનીય-જેનું ફળ નવો જન્મ લઈને મળે છે તે. જે કર્મનો વિપાક જ ન હોય તેને અહોકર્મ કહે છે. અને અનેક ભવોમાં જેનો વિપાક મળે તે અપરાપરવેદનીય.[2]

પાકસ્થાનની દૃષ્ટિએ પણ બૌદ્ધોએ કર્મના ચાર ભેદ કર્યા છે તે આ—અકુશલનો વિપાક નરકમાં, કામાવચર કુશલ કર્મનો વિપાક કામ સુગતિમાં, રૂપાવચર કુશલ કર્મનો વિપાક રૂપિબ્રહ્મલોકમાં, અરૂપાવચર કુશલકર્મનો વિપાક અરૂપલોકમાં મળે છે.[3]

કર્મની વિવિધ અવસ્થાઓ

કર્મનો આત્માની સાથે બંધ થાય છે તે બાબત કહેવામાં આવ્યું છે; પણ એ બંધ થયા પછી પણ કર્મ જે રૂપમાં બંધાયું હોય એ જ રૂપમાં ફળ આપે છે એવો નિયમ નથી; તેમાં ઘણા અપવાદો છે. જૈન શાસ્ત્રોમાં કર્મની બંધાદિ દશ અવસ્થાઓનું વર્ણન આવે છે તે આ પ્રમાણે—

૧ બંધ—આત્મા સાથે કર્મનો સંબંધ થઈને તેના જે ચાર પ્રકાર—પ્રકૃતિ બંધ, પ્રદેશબંધ, સ્થિતિબંધ અને અનુભાગબંધ છે તે બાબતમાં પ્રથમ કહેવાઈ ગયું છે. જ્યાંસુધી બંધ ન હોય ત્યાંસુધી કર્મની બીજી કોઈ અવસ્થાનો પ્રશ્ન જ ઊઠતો નથી.

૨. સત્તા -બંધમાં આવેલા કર્મપુદ્ગલો તેની નિર્જરા ન થાય ત્યાંસુધી સંબદ્ધ રહે છે તેને તેની સત્તા કહેવામાં આવે છે કર્મપુદ્ગલોની નિર્જરા વિપાક દીધા પછી થઈ જાય છે તે કહેવામાં આવ્યું છે. અને પ્રત્યેક કર્મનો અબાધાકાળ વીત્યે જ તે વિપાક આપે છે એ પણ કહેવાઈ ગયું છે અર્થાત્ અબાધાકાળ પર્યન્ત તે તે કર્મની સત્તા કહેવાય છે

૩. ઉદ્વર્તન અથવા ઉત્કર્ષણ—આત્મામાં બંધાયેલા કર્મની સ્થિતિ અને અનુભાગ બંધ સમયે કષાયની માત્રાને અનુસરીને નક્કી થાય છે. પણ તેઓની તે સ્થિતિ અને અનુભાગને કર્મનો નવો બંધ થતો હોય તે સમયે વધારી દેવા તે ઉદ્વર્તન છે.

૪. અપવર્તન અથવા અપકર્ષણ—પ્રથમ બંધાયેલ કર્મની સ્થિતિ અને અનુભાગને કર્મના નવા બંધ વખતે ન્યૂન કરવાં તે અપવર્તન છે.

ઉદ્વર્તન અને અપવર્તનની માન્યતાથી એ સિદ્ધ થાય છે કે કર્મની સ્થિતિ અને તેનો ભોગ તે કાંઈ નિયત નથી, તેમાં પરિવર્તન થઈ શકે છે એક વખત આપણે બૂરાં કર્મ કર્યાં હોય, પણ પછી જો સારાં કર્મ કરીએ તો તે વખતે પૂર્વબદ્ધ કર્મની સ્થિતિ અને રસમાં ઘટાડો થઈ શકે છે અને સારાં કર્મ કરીને બાંધેલાં સારાં કર્મની સ્થિતિને

---

૧ અભિધમ્મત્થસંગહ પ. ૧૯; વિસુદ્ધિમગ્ગ ૧૯ ૧૫ ૨. વિસુદ્ધિમગ્ગ-૧૯. ૧૪; અભિધમ્મત્થસંગહ પ. ૧૯. ૩. અભિધમ્મત્થસંગહ પ ૧૯

પણ ખૂરાં કર્મ કરીને ઘટાડી શકાય છે. અર્થાત્ સંસારની વૃદ્ધિ હાનિનો આધાર મનુષ્યના પૂર્વકર્મ કરતાં વિદ્યમાન અધ્યવસાયો ઉપર વિશેષ છે.

૫. સંક્રમણ—સંક્રમણ વિશે વિસ્તારથી પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં નિરૂપણ છે જ [1] એક કર્મ પ્રકૃતિના પુદ્ગલોનું પરિણમન બીજી સજાતીય પ્રકૃતિ રૂપે થઈ જવું તે સંક્રમણ કહેવાય છે સામાન્ય રીતે ઉત્તર પ્રકૃતિઓમાં પરસ્પર સંક્રમણ થાય છે, મૂલ પ્રકૃતિઓમાં થતું નથી. આમાં જે અપવાદો છે તે વિશે પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં કહેવામાં આવ્યું જ છે.

૬. ઉદય—કર્મ પોતાનું જે ફલ દે છે તે તેનો ઉદય કહેવાય છે. કેટલાંક કર્મ પ્રદેશોદયવાળાં હોય છે એટલે કે તેના પુદ્ગલો ઉદયમાં આવીને નિર્જરી જાય છે, તેનું કશું જ ફલ હોતું નથી; પણ કેટલાકને પ્રદેશોદય સાથે વિપાકોદય પણ હોય છે, એટલે કે તે પોતાની પ્રકૃતિ પ્રમાણે ફળ આપીને જ નષ્ટ થઈ જાય છે.

૭. ઉદીરણા—નિયતકાલથી પહેલાં કર્મનું ઉદયમાં આવવું–તે ઉદીરણા કહેવાય છે. જેમ પ્રયત્નપૂર્વક ફલોને તેના નિયતકાલથી પણ પહેલાં પકવી શકાય છે તેમ બંધાયેલા કર્મને પણ નિયતકાલ પહેલાં ભોગવી શકાય છે સામાન્ય રીતે જે કર્મનો ઉદય ચાલતો હોય તેના સજાતીય કર્મની જ ઉદીરણા થઇ શકે છે

૮. ઉપશમન—કર્મની એ અવસ્થા જેમાં તેનો ઉદય, કે ઉદીરણા થઇ શકે નહિ: પણ અપવર્તન ઉદ્વર્તન અને સંક્રમણ થઇ શકે તે ઉપશમન સાર એ છે કે કર્મને ઢંકાયેલા અગ્નિની જેવું બનાવી દેવું જેથી તે અગ્નિની જેમ ફળ આપી શકે નહિ. પણ જેમ અગ્નિ ઉપરથી આવરણ હટી જાય તો પુન: તે બાળવા સમર્થ છે, તેમ કર્મની એ અવસ્થા સમાપ્ત થાય એટલે પાછું તે ઉદયમાં આવીને ફળ આપે છે.

૯. નિધત્તિ—કર્મની એવી અવસ્થા જેમાં તે ઉદીરણા અને સંક્રમણને અયોગ્ય હોય છે; જો કે ઉદ્વર્તન અને અપવર્તન તો તેમાં થઇ શકે છે.

૧૦. નિકાચના—કર્મની એવી અવસ્થા જેમાં ઉદ્વર્તન અપવર્તન ઉદીરણા અને સંક્રમણનો સંભવ જ ન હોય. અર્થાત્ આવા કર્મને જે રૂપે બાંધ્યું હોય તે જ રૂપે ભોગવ્યા વિના છુટકારો થતો નથી.

કર્મની ઉક્ત અવસ્થાઓનું વર્ણન બીજાં દર્શનોના ગ્રન્થોમાં શબ્દશ: મળતું નથી, પણ તેમાંની કેટલીક અવસ્થાને મળતી વિગતો પ્રાપ્ત થાય છે

[2]યોગદર્શનમાં જે નિયતવિપાકી કર્મ કહેવાય છે તે જૈનસંમત નિકાચન જેવાં સમજવાં જોઈએ. યોગદર્શનની આવાપગમન પ્રક્રિયા એ જૈનસંમત સંક્રમણ છે. યોગસંમત અનિયત વિપાકી કર્મોમાં એવાં કેટલાંક છે જે ફળ દીધા વિના જ નષ્ટ થઈ જાય છે; આની તુલના જૈનસંમત પ્રદેશોદય સાથે થઇ શકે છે.

યોગદર્શનમાં ક્લેશોની પ્રસુપ્ત તનુ વિચ્છિન્ન અને ઉદાર એવી ચાર અવસ્થા સ્વીકારી છે.[3] તેની તુલના ઉપાધ્યાય યશોવિજયજીએ જૈનસંમત મોહનીય કર્મની સત્તા, ઉપશમ-ક્ષયોપશમ, વિરોધી પ્રકૃતિના ઉદયાદિ વડે વ્યવધાન, અને ઉદય સાથે ક્રમશ: કરી છે.[4]

---

૧ ગાથા ૧૪૩૮ થી– ૨ યોગદર્શનભાષ્ય ૨. ૧૩ ૩. યોગદર્શન ૨.૪. ૪. યોગદર્શન (પં. સુખલાલજી) પ્રસ્તાવના, પૃ૦ ૫૪

કર્મફલનો સંવિભાગ

એ વિચારવુ પ્રાપ્ત છે કે એક વ્યક્તિએ કરેલા કર્મનું ફળ તે બીજી વ્યક્તિને આપી શકે છે કે નહિ. આ બાબતમાં વૈદિકોમાં જે શ્રાદ્ધાદિ ક્રિયાનું પ્રચલન છે તે જોતાં સ્માર્ત ધર્માનુસાર તો એકના કર્મનું ફળ બીજાને મળી શકે છે એવી માન્યતા ફલિત થાય છે. આ માન્યતામાં બૌદ્ધોએ પણ સાથ આપ્યો છે હિન્દુઓની જેમ બૌદ્ધો પણ પ્રેતયોનિનો સ્વીકાર કરે છે. એટલે પ્રેતને ઉદ્દિષ્ટ કરીને જે દાનપુણ્ય કરવામાં આવે છે તેનું ફળ પ્રેતને મળે છે. મનુષ્ય મરીને તિર્યંચ, નરક કે દેવયોનિમાં ઉત્પન્ન થયો હોય તો તેને ઉદ્દેશીને કરાયેલ પુણ્યકર્મનું ફળ તેને મળતું નથી, પણ ચાર પ્રકારના પ્રેતમાંથી જે પ્રેતો પરદત્તોપજીવી છે તેને જ માત્ર ફળ મળે છે. અને જો જીવ પરદત્તોપજીવી પ્રેતાવસ્થામાં ન હોય તો પુણ્ય કર્મ કરનારને જ તેનું ફળ મળે છે, બીજા કોઈને નહિ. વળી કોઈ પાપ કર્મ કરીને તેનું ફળ પ્રેતને આપવા માગે તો તેમ બનતું નથી. માત્ર કુશલ કર્મનો જ સંવિભાગ થઈ શકે છે, અકુશલ કર્મનો નહિ, એવો બૌદ્ધ સિદ્ધાન્ત છે. રાજા મિલિન્દે જ્યારે આનું કારણ પૂછ્યું કે શા માટે અકુશલનો સંવિભાગ નથી થઈ શકતો અને કુશલ-નો જ થાય છે, ત્યારે પ્રથમ તો નાગસેને જવાબ આપ્યો કે આવો પ્રશ્ન તારે પૂછવો ન જોઈએ, અને પછી જણાવ્યું કે પાપકર્મમાં પ્રેતની અનુમતિ નથી માટે તેને તેનું ફળ નથી મળતું પણ આ જવાબથી પણ રાજાને સંતોષ થયો નહિ એથી ફરી નાગસેને કહ્યું કે અકુશળ એ પરિમિત હોય છે તેથી તેનો સંવિભાગ શક્ય નથી, પણ કુશળ બહુ હોય છે તેથી તેનો સંવિભાગ શક્ય છે.[1] મહાયાન બૌદ્ધોમાં બોધિસત્ત્વનો તો એ આદર્શ જ મનાયો છે કે તેઓ પોતાના કુશલકર્મનું ફલ વિશ્વના સમસ્ત જીવોને મળે એવી ભાવના કરે. એટલે મહાયાનના પ્રચાર પછી તો ભારતીય બધા ધર્મોમાં કુશલ કર્મનું ફળ સમસ્ત વિશ્વના જીવોને મળે એવી ભાવનાને વેગ મળ્યો છે.

પરંતુ જૈનાગમોમાં એ ભાવના કે એ વિચારનું સ્થાન નથી. જૈનધર્મમાં પ્રેતયોનિ માનવામાં આવી નથી, તે પણ કદાચ કર્મફલના અસંવિભાગની જૈન માન્યતામાં કારણ હોય. જૈન શાસ્ત્રીય દૃષ્ટિ તો એ જ છે કે જે જીવ કર્મ કરે તેને જ તેનું ફળ ભોગવવાનું હોય છે,[2] બીજા તેમાં સંવિભાગ પાડી શકતા નથી. પણ આચાર્ય હરિભદ્ર વગેરેએ લૌકિક દૃષ્ટિનું અવલંબન કરીને એવી ભાવના જરૂર વ્યક્ત કરી છે કે મેં જે કાંઈ કુશલ કર્મ કર્યું હોય તેનો લાભ અન્ય જીવોને મળે અને તેઓ સુખી થાય.

---

૧. મિલિન્દ પ્રશ્ન ૪.૮.૩૦-૩૫, પૃ૦ ૨૮૮, કથાવત્થુ ૭.૬ ૩, પૃ૦ ૩૪૮. પ્રેતોની કથાઓના સંગ્રહ માટે જુઓ પેતવત્થુ અને બિમલાચરણ લૉ કૃત Buddhist Conception of Spirits

२. संसारमावन्न परस्स अट्ठा साहारणं जं च करेइ कम्मं,

कम्मस्स ते तस्स उ वेयकाले न बंधवा बंधवयं उवेंति ॥ उत्तरा० ४. ४

माया पिया ण्हुसा माता भज्जा पुत्ता य ओरसा ।

नालं ते मम ताणाय लुप्पंतस्स सकम्मुणा ॥

उत्तरा. ६. ३; उत्तरा० १४. १२; २०.२३-२७.

(૪) પરલોકવિચાર

ગણધરવાદમાં પાંચમા ગણધર સુધર્માએ આ ભવ અને પરભવના સાદૃશ્ય-વૈસદૃશ્યની ચર્ચા કરી છે. સાતમા ગણધર મૌર્યપુત્રે દેવ વિશે સંદેહ કર્યો છે, આઠમા ગણધર અકંપિતે નારક વિશે સંદેહ કર્યો છે, દશમા ગણધર મેતાર્યે પરલોક છે કે નહિ એવો સંદેહ કર્યો છે. આ પ્રકારે પરલોકનો પ્રશ્ન અનેક રીતે ચર્ચાયો છે, એટલે અહીં પરલોક વિશે પણ વિચારવું પ્રાપ્ત છે. પરલોક એટલે મૃત્યુ પછીનો લોક. જીવની મૃત્યુ પછીની જે વિવિધ ગતિ થાય છે તેમાં દેવ, પ્રેત અને નારક એ ત્રણ અપ્રત્યક્ષ હોઈ સામાન્ય રીતે પરલોકની ચર્ચામાં એ વિશે જ વિશેષ વિચાર કરવાનો રહે છે. અહીં વૈદિક, જૈન અને બૌદ્ધોની દેવ, પ્રેત અને નારકી વિશેની જે વિવિધ કલ્પનાઓ છે તે વિશે નિરૂપણ કરવાનો ઇરાદો છે તે સિવાયની જે મનુષ્ય અને તિર્યંચ યોનિઓ છે તે તો સૌને પ્રત્યક્ષ જ છે એટલે એ વિશે વિશેષ વિચાર કરવાનો રહેતો નથી. તે બાબતમાં પણ વર્ગીકરણ જે પ્રકારે જુદી જુદી પરંપરાઓમાં કરવામાં આવે છે તે પણ જ્ઞાતવ્ય તો છે જ, પણ અહીં તેની ચર્ચા અપ્રાસંગિક હોઈ કરી નથી.

કર્મ અને પરલોકવિચાર એ બન્ને પરસ્પર એવી રીતે સંબદ્ધ છે કે એક વિના બીજો સંભવ નહિ જ્યાંસુધી કર્મનો અર્થ માત્ર પ્રત્યક્ષ ક્રિયા એટલો જ કરવામાં આવતો ત્યાંસુધી એ ક્રિયાનું ફળ પ્રત્યક્ષ જ મનાતું. કોઈએ કપડાં સીવવાની ક્રિયા કરી અને તેનું ફળ તૈયાર કપડું તેને મળી ગયું; કોઈએ રાંધવાની ક્રિયા કરી અને તેને તૈયાર રસોઈ મળી ગઈ. આ પ્રમાણે પ્રત્યક્ષ ક્રિયાનું ફળ સાક્ષાત્ અને તે પણ તુરત મનાય એ સ્વાભાવિક છે. પણ જ્યારે મનુષ્યે જોયું કે તેની બધી ક્રિયાનું ફળ સાક્ષાત્ થતું નથી અને તુરત મળતું પણ નથી—કૃષક ખેતી કરે છે, મહેનત મજૂરી કરે છે છતાં પણ જો વરસાદ સમયસર ન થાય તો તેની બધી મહેનત ધૂળમાં મળી જાય છે. વળી નૈતિક સદાચારના નિયમોનું પાલન કરવા છતાં કોઈ સંસારમાં દુઃખી અને દુરાચારી છતાં સુખી દેખાય છે સદાચાર એ જો સુખ આપનાર હોય તો સદાચારીને તેના સદાચારના ફળરૂપે સુખ અને દુરાચારીને તેના દુરાચારનું ફળ દુઃખ કેમ સાક્ષાત્ અને તુરત મળતું નથી? નવજાત શિશુએ એવું શું કર્યું છે જેથી તે જન્મતાં વેત સુખી કે દુઃખી થાય છે? ઇત્યાદિ પ્રશ્નોના વિચારે મનુષ્યને જ્યારે કર્મ વિશે વધારે વિચાર કરતો કરી દીધો ત્યારે કર્મ એ સાક્ષાત્ ક્રિયા માત્ર નહિ, પરંતુ અદૃષ્ટ સંસ્કારરૂપ પણ છે એવી કલ્પના થઈ અને તેની સાથે જ પરલોકચિંતા સંકળાઈ ગઈ. મનુષ્યનાં સુખ દુઃખનો આધાર તેની પ્રત્યક્ષ ક્રિયા માત્ર નહિ પણ પરલોક—પૂર્વજન્મની ક્રિયા જે સંસ્કારરૂપે કે અદૃષ્ટરૂપે તેના આત્મા સાથે સંબદ્ધ છે તે પણ છે. એ જ કારણ છે કે પ્રત્યક્ષ સદાચાર છતાં મનુષ્ય પૂર્વજન્મના દુરાચારનું ફળ દુઃખ ભોગવે છે અને પ્રત્યક્ષ દુરાચારી છતાં તે પૂર્વજન્મના સદાચારનું ફળ સુખ ભોગવે છે. બાળક તેના પૂર્વજન્મના સંસ્કાર—કર્મ સાથે

લઈને આવે છે તેથી આ જન્મમાં તેણે કશું જ ન કર્યું હોય છતાં સુખ-દુઃખનો ભાગી બને છે. આ કલ્પનાને બળે જ પ્રાચીન કાળથી માંડીને અત્યાર સુધીના ધાર્મિક કહેવાતા મનુષ્યે પોતાના સદાચારમાં નિષ્ઠા અને દુરાચારની હેયતા ગૃહીત કરી છે. અને જીવનનો અંત મૃત્યુ સાથે માનવા તૈયાર નથી રહ્યો, પણ જન્મ-જન્માન્તરની કલ્પના કરીને કરેલા કર્મનો ક્યારેક તો બદલો મળવાનો જ છે એ આશાએ સદાચારમાં નિષ્ઠા ટકાવી રાખી છે, અને પરલોક વિશે વિવિધ કલ્પના કરી છે.

વૈદિક પરંપરાની દૃષ્ટિએ વિચાર કરીએ તો દેવલોક અને દેવોની કલ્પના પ્રાચીન છે. પણ વેદમાં દેવલોક એ મનુષ્યના મૃત્યુ પછીનો પરલોક છે એ કલ્પનાને સ્થાન બહુ મોડું મળ્યું છે. નરક અને નારકો વિશેની કલ્પના તો વેદમાં તદ્દન અસ્પષ્ટ જ છે. વિદ્વાનોનુ માનવું છે કે પરલોક અને પુનર્જન્મની કલ્પના વૈદિકોએ જે કરી છે તેમાં અવૈદિકોની અસર કારણભૂત છે.[1]

જૈનોએ જેમ કર્મવિદ્યાને એક શાસ્ત્રનુ રૂપ આપ્યુ છે તેમ કર્મવિદ્યા સાથે અવિચ્છિન્ન ભાવે સંકળાયેલ પરલોકવિદ્યાને પણ શાસ્ત્રનુ રૂપ આપ્યુ છે. એ જ કારણ છે – જૈનોની દેવ અને નારકો વિશેની કલ્પનામાં વ્યવસ્થા છે અને એકસૂત્રતા પણ છે. આગમથી માંડીને અત્યાર સુધીમાં રચાયેલા જૈન સાહિત્યમાં દેવ અને નારકોના વર્ણનમાં નજીવા અપવાદો બાદ કરીએ તો કશો જ વિસંવાદ નજરે પડતો નથી, જ્યારે બૌદ્ધોમાં એ વિદ્યા પગભર છે તે તેમના ગ્રન્થોના અધ્યેતાને ડગલે ને પગલે સ્વીકારવું પડે છે. પ્રાચીન સૂત્રગ્રન્થોમાં દેવોની કે નારકોની સંખ્યામાં એકરૂપતા નથી, એટલું જ નહિ, પણ જે અનેક પ્રકારે દેવોનાં નામો આવે છે તેમાં વર્ગીકરણ અને વ્યવસ્થા પણ નથી; પરંતુ અભિધમ્મકાળમાં બૌદ્ધ ધર્મમાં દેવો અને નારકોની સુવ્યવસ્થા થઈ છે વળી પ્રેતયોનિ જેવી યોનિની કલ્પના પણ બૌદ્ધધર્મ સાથે કે તેના સિદ્ધાન્તો સાથે કશો જ મેળ ધરાવતી ન હોવા છતાં લૌકિક આચારને આધારે સ્વીકારાઈ છે એ પણ સ્પષ્ટ છે.[2]

વૈદિક દેવ અને દેવીઓ[3]

વેદમાં વર્ણિત મોટા ભાગના દેવો પ્રાકૃતિક વસ્તુઓને આધારે કલ્પવામાં આવ્યા છે. પ્રથમ તો અગ્નિ જેવા પ્રાકૃતિક પદાર્થો જ દેવ મનાયા હતા. પરંતુ ક્રમે કરી અગ્નિ આદિ તત્ત્વથી પૃથક્ અગ્નિ આદિ દેવોની કલ્પના કરવામાં આવી. એવા પણ કેટલાક દેવો છે જેનો સંબંધ પ્રકૃતિગત કોઈ વસ્તુ સાથે સહજ ભાવે જોડી શકાતો નથી; જેમ કે વરુણ આદિ એવા પણ કેટલાક દેવો છે જેનો સંબંધ ક્રિયા સાથે છે, જેમકે ત્વષ્ટા, ધાતા, વિધાતા આદિ. દેવોના વિશેષણ તરીકે વપરાયેલા શબ્દોના આધારે તે તે નામના સ્વતંત્ર દેવો પણ કલ્પવામાં આવ્યા છે; જેમકે વિશ્વકર્મા એ ઇન્દ્રનું વિશેષણ હતુ, પણ તે નામનો એક સ્વતંત્ર દેવ પણ કલ્પાયો છે. એ જ પ્રમાણે પ્રજાપતિ વિશે પણ બન્યું છે. વળી મનુષ્યના ભાવોમાં દેવત્વનું

---

૧. જુઓ રાનડે અને બેલ્વેલકર કૃત Creative Period, p. 375.

૨. જુઓ ડૉ. લૉનું Heaven and Hell નું પ્રાક્કથન અને Buddhist Conception of Spirits

૩. આ પ્રકરણમાં આપેલી હકીકતોનો આધાર ડૉ. દેશમુખનું પુસ્તક રિલિજિયન ઇન વેદિક લિટરેચર-પ્રકરણ ૯–૧૩ છે. તેની સાભાર નોંધ લઉં છું.

આરોપણ કરીને કેટલાક દેવો કલ્પાયા છે; જેવા કે મન્યુ, શ્રદ્ધા આદિ. વળી આ લોકના કેટલાક મનુષ્ય, પશુ અને જડ પદાર્થોને પણ દેવ માનવામાં આવ્યા છે; જેમકે મનુષ્યોમાં પ્રાચીન ઋષિઓમાંથી મનુ અથર્વા દધ્યંચ અત્રિ કણ્વ કુત્સ અને કાવ્ય ઉશના—એ બધાને દેવો માનવામાં આવ્યા છે. પશુઓમાં દધિક્રા જેવા ઘોડામાં દેવી ભાવનું આરોપણ કરવામાં આવ્યું છે જડ પદાર્થોમાં પર્વત નદી જેવા પદાર્થોને પણ દેવ માનવામાં આવ્યા છે.

દેવોની પત્નીઓની કલ્પના પણ કરવામાં આવી છે; જેમકે ઇન્દ્રાણી આદિ અને કેટલીક તો સ્વતંત્ર દેવીઓ પણ કલ્પાઈ છે; જેમકે ઉષા પૃથ્વી સરસ્વતી રાત્રિ વાક્ અદિતિ આદિ.

તે તે દેવો અનાદિકાળથી જ છે કે ક્યારેક જન્મ્યા છે એ બાબતમાં વેદમાં ઐકમત્ય જણાતું નથી. પ્રાચીન કલ્પના એવી હતી કે તેઓ દ્યુ અને પૃથ્વીનાં સંતાનો છે. ઉષાને દેવોની માતા કહેવામાં આવી છે;[1] પણ તે પોતે જ પાછી દ્યુની પુત્રી પણ છે.[2] વળી અદિતિ અને દક્ષને દેવોનાં માબાપ કહ્યાં છે.[3] વળી અન્યત્ર સોમને અગ્નિ સૂર્ય ઇન્દ્ર અને વિષ્ણુ ઉપરાંત દ્યુ અને પૃથ્વીનો પણ જનક કહ્યો છે. વળી ઘણા દેવોનો પરસ્પર પિતા—પુત્રભાવ પણ વર્ણિત મળે છે. આમ દેવોની ઉત્પત્તિ વિશે એક નિશ્ચિત મત ઋગ્વેદમાં ઉપલબ્ધ નથી થતો, છતાં સામાન્ય રીતે બધા દેવો વિશે ક્યારેક તેઓ ઉત્પન્ન થયા છે એવા ઉલ્લેખો મળતા હોઈ એમ માની શકાય કે તેઓ અનાદિ નથી, તેમજ સ્વતઃ-સિદ્ધ પણ નથી.

વળી દેવો અમર છે એમ વારંવાર ઋગ્વેદમાં કહેવામાં આવ્યું છે, પરંતુ બધા દેવો અમર છે અથવા તો અમરત્વ તેમનો સ્વાભાવિક ધર્મ છે એવું નથી મનાતું, કારણ કે દેવો સોમ પીવાથી અમર થાય છે એમ કથન છે, ઉપરાંત એમ પણ કહેવામાં આવ્યું છે કે અગ્નિ અને સવિતાએ દેવોને અમરત્વની ભેટ આપી છે.

દેવોની ઉત્પત્તિમાં પણ પૂર્વાપરભાવનું[4] એક તરફ વર્ણન છે તો બીજી તરફ કહેવામાં આવ્યું છે કે દેવોમાં કોઈ બાલ કે કુમાર નથી, બધા જ સરખા છે.[5] પણ શક્તિની દૃષ્ટિએ વિચાર કરીએ તો દેવોમાં વૈષમ્યનો પાર નથી. પણ એક વાત બધા સરખા છે જ અને તે તેમની પરોપકારવૃત્તિ છે. છતાં પણ એ વૃત્તિ આર્યો પ્રત્યે જ માનવામાં આવી છે. દાસ-દસ્યુ પ્રત્યે નહિ. દેવો યજ્ઞ કરનારને બધા પ્રકારની ભૌતિક સંપત્તિ આપવાને સમર્થ મનાયા છે, સમસ્ત વિશ્વના નિયામક અને સારાં-નરસાં કાર્યો પ્રત્યે દૃષ્ટિ દેનાર તેઓ મનાયા છે. દેવોની આજ્ઞાનું ઉલ્લંઘન કરવાની શક્તિ કોઈ પણ મનુષ્યમાં છે નહિ. તેઓ જ્યારે તેમના નામનો યજ્ઞ કરવામાં આવે છે ત્યારે દ્યુ લોકમાંથી રથ પર ચડીને યજ્ઞભૂમિમાં આવી બેસે છે. અધિકાંશ દેવોનું નિવાસસ્થાન દ્યુલોક છે અને સામાન્ય રીતે ત્યાં તેઓ હળીમળીને રહે છે. તેઓ સોમપાન કરે છે અને મનુષ્ય જેવો આહાર કરે છે. તેઓ યજ્ઞ કરી તેમને

१. देवानां माता - ऋग्वेद १. ११३. १९ २. ऋग्वेद १. ७०. २२ ३. देवानां पितरम - ऋग्वेद २. २६. ३

૪. ઋગ્વેદ ૧૦. ૧૦૯. ૪; ૭. ૧. ૭.

૫. ઋગ્વેદ ૮. ૩૦. ૧

પ્રસન્ન કરે છે ને તેમની સહાનુભૂતિ પ્રાપ્ત કરે છે, પણ જેઓ યજ્ઞ નથી કરતા તેઓ તેમના તિરસ્કારને પાત્ર બને છે. દેવો નીતિમાન છે, સત્યશીલ છે. પણ દગાબાજ નથી દેવો પ્રામાણિક અને ચારિત્રશીલ મનુષ્યોની રક્ષા કરે છે, ઉદાર અને પુણ્યશીલ વ્યક્તિ અને તેમનાં કૃત્યોનો બદલો આપે છે, પણ પાપીને સજા કરે છે. દેવો જેના મિત્ર બની જાય છે તેમનું કોઈ કશું જ બગાડી શકતું નથી. પોતાના ભકતોના શત્રુઓનો નાશ કરીને તેમની સંપત્તિ દેવો પોતાના ભકતોને આપી દે છે. બધા દેવોમાં સૌન્દર્ય તેજ અને શકિત છે. સામાન્ય રીતે દેવો પોતે પોતાના અધિપતિ છે, અર્થાત્ અહમિન્દ્ર છે. જો કે ઋષિઓએ તેમના વર્ણનમાં અતિશયોકિત કરીને તે તે દેવને સર્વાધિપતિ કહ્યા છે, પણ તેનો અર્થ સામાન્ય રીતે એવો નથી કે તે તે દેવ અન્ય દેવોનો રાજાની જેમ અધિપતિ છે. ઋષિઓએ જે દેવોનું ગાન કર્યું છે ને તેમને પ્રસન્ન કરવાને છે તેથી એ સ્વાભાવિક છે કે બને તેટલા અધિક ગુણોનું આરોપણ તે તે દેવોમાં તેઓ કરે. આ રીતે પ્રત્યેક દેવમાં સર્વસામર્થ્ય આરોપાયું હોય તો નવાઈ જેવું નથી. આનું પરિણામ એ આવ્યું કે આગળ જતાં યજ્ઞ માટે બધા દેવોની મહત્તા સરખી મનાઈ એટલે છેવટે **एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति**[1]–એક જ તત્ત્વને વિપ્રો નાના પ્રકારે કહે છે–એવી માન્યતા રૂઢ થઈ ગઈ. છતા પણ વ્યકિતગત દેવોની માન્યતા યજ્ઞપ્રસંગમાં કદી પણ ઢીલી પડી નથી. જુદા જુદા પ્રસંગે જુદા જુદા દેવોના નામે યજ્ઞો ચાલુ જ રહ્યા છે. એથી માનવું જોઇએ કે ઋગ્વેદકાલમાં કોઈ એક જ દેવનુ બીજા કરતાં અધિક મહત્ત્વ હતુ એમ માનવાને કશુ જ કારણ નથી એટલે એક દેવને સ્થાને બીજા દેવને બેસાડી દેવાનુ ઋગ્વેદકાલમાં કલ્પવું એ અસ્થાને છે.[2]

દેવોમાંના બધા દ્યુલોકવાસી જ છે એવું નથી; પરંતુ સ્વય વૈદિકોએ જ લોકના જે ત્રણ વિભાગ કર્યા છે તેમાં તેઓનો વાસ સ્વીકાર્યો છે. દ્યુલોકવાસી દેવોમાં દ્યૌ વરુણ સૂર્ય મિત્ર વિષ્ણુ દક્ષ અશ્વિન આદિનો સમાવેશ છે. અન્તરિક્ષમાં વાસ કરનાર દેવોમાં ઇન્દ્ર મરુત્ રુદ્ર પર્જન્ય આપઃ આદિનો સમાવેશ છે અને પૃથ્વીમાં અગ્નિ સોમ બૃહસ્પતિ આદિ દેવોનો નિવાસ છે.

વૈદિક સ્વર્ગ–નરક

આ લોકમાં જે મનુષ્યો સારાં કૃત્યો કરે છે તે મરીને સ્વર્ગમાં યમલોકમાં જાય છે એ યમલોક પ્રકાશપુંજથી વ્યાપ્ત છે. ત્યાં પર્યાપ્ત માત્રામાં અન્ન અને સોમ તેમને મળે છે, અને તેમની બધી ઇચ્છાઓ પૂર્ણ થાય છે.[3] કેટલાક વિષ્ણુ[4] અથવા વરુણલોકમાં[5] જાય છે. વરુણલોક એ સર્વોચ્ચ સ્વર્ગ[6] છે. વરુણલોકમાં જનાર મર્ત્યની બધી ત્રુટીઓ દૂર થાય છે અને ત્યાં દેવોની સાથે તે મધુ સોમ અથવા ઘૃતનું પાન કરે છે[7] અને તેમને તેમના પુત્ર વગેરેએ શ્રાદ્ધ તર્પણમાં આપેલી વસ્તુઓની પ્રાપ્તિ થાય છે તથા પોતે જે ઇષ્ટાપૂર્ત (વાવ કૂવા તળાવ વગેરે નવાણુ) કર્યું હોય છે તેનું પણ ફળ સ્વર્ગમાં ભોગવે છે.[8]

---

૧. ઋગ્વેદ ૧. ૧૬૪. ૪૬

૨. દેશમુખ, પૂર્વોક્ત પુસ્તક. પૃ૦ ૩૧૭–૩૨૨ નો સાર.

૩. ઋગ્વેદ ૯, ૧૧૩, ૭ થી ૪. ઋગ્વેદ ૧, ૧૫૪ ૫. ઋગ્વેદ ૭, ૮૮, ૫

૬. ઋગ્વેદ ૧૦. ૧૪, ૮; ૧૦, ૧૫. ૭ ૭. ઋગ્વેદ ૧૦, ૧૫૪, ૧ ૮. ક્રિએટીવ પિરિયડ, પૃ. ૨૬

વૈદિક આર્યો આશાવાદી ઉત્સાહી અને આનંદી પ્રજા હતી એટલે તેમણે જે પ્રકારની સ્વર્ગની કલ્પના કરી છે તે તેમની વિચારધારાને અનુકૂલ જ છે અને તેથી જ પ્રાચીન ઋગ્વેદમાં પાપી લોકોને માટે નરક જેવા સ્થાનની કલ્પના તેમણે કરી નથી. દાસ કે દસ્યુ જેવા લોકો, જેમને આર્ય પ્રજાએ પોતાના શત્રુઓ માન્યા હતા તેમને માટે પણ તેમણે નરકની કલ્પના પણ કરી નથી, પણ દેવોને પ્રાર્થના કરી છે કે તેમનો સર્વથા નાશ જ કરી નાખો. તેમના મૃત્યુ પછી તેમનું શુ થાય એ બાબતમાં તેમણે કશું જ વિચાર્યું નથી.

જે પુણ્યશાળી મનુષ્યો મરીને સ્વર્ગમાં જાય છે તેઓ સદાને માટે ત્યાં જ રહે છે એવી કલ્પના છે. તેમના પુણ્યનો ક્ષય થયે તેઓ મર્ત્યલોકમાં પાછા આવે છે, એ કલ્પના વેદકાળની નથી, પણ પછીના બ્રાહ્મણકાળની છે.[1]

ઉપનિષદના દેવલોકો

બૃહદારણ્યક ઉપનિષદમાં આનન્દની તરતમતાનુ વર્ણન આવે છે એના ઉપરથી મનુષ્યલોકથી ઉપરના જે લોક છે એના વિશે આપણને ખ્યાલ આવી શકે છે. તેમાં જણાવ્યું છે કે—માણસોમાં જે કોઈ તંદુરસ્ત હોય, ધનવાન હોય, બીજાઓનો ઉપરી હોય, જેની પાસે દુનિયાના બધા વૈભવ વધારેમાં વધારે હોય, તે આ દુનિયામાં મળનારો મોટામાં મોટો મનુષ્યોનો આનંદ છે આ દુનિયાના આનંદથી સો ગણો આનંદ પિતૃલોકમાં ગયેલા પિતૃઓને હોય છે. પિતૃલોકમાં ગયેલા પિતૃઓના આનન્દથી સો ગણો આનંદ ગંધર્વલોકમાં હોય છે. ગંધર્વલોકના આનન્દથી સો ગણો આનન્દ પુણ્યકર્મ વડે દેવ બનેલા લોકોને હોય છે. પુણ્ય કર્મ વડે દેવ બનેલા લોકોના આનંદથી સો ગણો આનન્દ સૃષ્ટિની આદિમાં જન્મેલા દેવોને હોય છે. એવા દેવોના આનંદથી સો ગણો આનન્દ પ્રજાપતિલોકમા હોય છે. પ્રજાપતિ લોકના આનંદથી સો ગણો આનંદ બ્રહ્મલોકમાં છે. એ બ્રહ્મલોકનો આનન્દ તે મોટામાં મોટો આનન્દ છે.—બૃહદા૦ ૪. ૩. ૩૩.

દેવયાન–પિતૃયાન

ઋગ્વેદમાં[2] દેવયાન અને પિતૃયાન શબ્દોનો પ્રયોગ થયો છે, પણ તે માર્ગોનું વર્ણન તેમાં મળતુ નથી. ઉપનિષદોમાં તે બન્ને માર્ગોનો ખુલાસો વિવિધ રૂપે[3] મળે છે. પણ આપણે તેની વિગતોમાં ન જતાં વિદ્વાનોને જે વર્ણન કાંઈક સંગત જણાયુ છે તે જોઈ લઈએ. કૌષીતકી ઉપનિષદમાં દેવયાનનું વર્ણન આ પ્રમાણે છે—મરણ બાદ દેવયાન માર્ગે જનારા ક્રમશઃ અગ્નિલોક વાયુલોક વરુણલોક ઇન્દ્રલોક અને પ્રજાપતિલોકમાં થઈને બ્રહ્મલોકમાં જાય છે. ત્યાં તે મન વડે આર નામના સરોવરને ઓળંગી જાય છે અને યેષ્ટિહા (ઉપાસનામાં વિઘ્ન નાખનારા) નામના દેવોની પાસે જાય છે. તે દેવો તેને જોતાં જ દૂર ભાગી જાય છે. પછી તે વિરજા નદીને મન વડે ઓળંગે છે. તે અહીં પુણ્ય અને પાપને છોડી દે છે ત્યાર પછી તે ઇલ્ય નામના વૃક્ષ પાસે જાય છે અને ત્યાં તેને બ્રહ્માનો ગંધ આવે છે. પછી તે

---

૧. ક્રિએટીવ પિરિયડ. પૃ. ૨૭, ૭૬

૨. पर मृत्यो अनु परेहि पन्था यस्ते स्व इतरो देवयानात् । ઋગ્વેદ ૧૦–૧૯–૧ । पंथामनु प्रविद्वान् पितृयाणं—ઋગ્વેદ ૧૦–૨–૭ ૩. બૃહદા૦ ૫–૧૦–૧, છાન્દોગ્ય ૪. ૧૫. ૫–૬; ૫. ૧૦, ૧–૬, કૌષીતકી ૧. ૨–૪.

સાલજ્ય નગરની પાસે જાય છે અને તેનામાં બ્રહ્મતેજ પ્રવેશે છે. પછી તે ઇન્દ્ર અને બૃહસ્પતિ નામના ચોકીદારો પાસે આવે છે. તેઓ તેને જોઈને નાસી જાય છે. ત્યાંથી તે વિભુ નામના સભાસ્થાનમાં આવે છે. ત્યાં તેની કીર્તિ બ્રહ્મા જેટલી વધી જાય છે. પછી તે વિચક્ષણા નામના જ્ઞાનરૂપ સિંહાસન પાસે આવે છે. ત્યાં તે પોતાની બુદ્ધિ વડે આખા વિશ્વને જુએ છે. છેવટે તે અમિતૌજા નામના બ્રહ્માના પલંગ પાસે આવે છે. તે પલગ ઉપર જ્યારે તે ચડે છે ત્યારે તેની ઉપર બેઠેલા બ્રહ્મા તેને પૂછે છે–'તમે કોણ છો?' તે ઉત્તર આપે છે: 'જે તમે છો તે હું છું.' બ્રહ્મા ફરી પૂછે છે–'હું કોણ છું?' તે ઉત્તર આપે છે 'તમે સત્યસ્વરૂપ છો.' આ પ્રમાણે બીજા અનેક પ્રશ્ન પૂછીને જ્યારે બ્રહ્મા ખાતરી કરી લે છે ત્યારે બ્રહ્મા તેને પોતાના જેવો ગણે છે.[1]

એ જ ઉપનિષદમાં પિતૃયાનનું જે વર્ણન છે તેનો સાર આ પ્રમાણે છે. ચંદ્રલોક એ જ પિતૃલોક છે. મરનાર બધા જ પ્રથમ ત્યાં જાય છે. પણ જેને પિતૃલોકની ઇચ્છા નથી હોતી તેને ચદ્ર ઉપરના લોકમાં મોકલી આપે છે અને જેને ચદ્રલોકની ઇચ્છા હોય છે તેને ચંદ્રમા વરસાદ રૂપે આ પૃથ્વી ઉપર જન્મ લેવા મોકલી આપે છે. એવા જીવો પોતાનાં કર્મો અને જ્ઞાન અનુસાર કીડા પતંગિયા પક્ષી સિંહ વાઘ માછલાં રીંછ મનુષ્ય અથવા બીજા કોઈ આકારે જુદે જુદે ઠેકાણે જન્મે છે. આ પ્રમાણે પિતૃયાનમાર્ગે જનારાને પાછું આ લોકમાં આવવું પડે છે.[2]

સાર એ છે કે બ્રહ્મભાવને પ્રાપ્ત જીવો બ્રહ્મલોકમાં જે માર્ગે થઈને જાય છે તે દેવયાન કહેવાય છે, પણ જેને પુનર્મૃત્યુ પોતાના કર્મોને અનુસરીને છે તેઓ ચંદ્રલોકમાં જઈને પાછા ફરે છે. તેમના માર્ગને પિતૃયાન કહેવામાં આવે છે. એમની યોનિને પ્રેતયોનિ કહેવાય.

આ બધા વર્ણન ઉપરથી પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં પરલોકના સાદૃશ્ય–વૈસદૃશ્યની જે ચર્ચા આવી છે તેમાં ઉપનિષદનો શો મત છે એ પણ જાણવા મળે છે. અને કર્માનુસારે જીવો વિસદૃશ અવસ્થાને પણ પામે છે એમ ફલિત થાય છે. આ જ મતનુ સમર્થન પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં પણ છે.

પૌરાણિક દેવલોક—

વૈદિક માન્યત અનુસાર દેવાનો નિવાસ ત્રણે લોકમાં મનાયો છે તે કહેવાઈ ગયું છે તેનુ જ સમર્થન પૌરાણિક કાળમાં પણ મળે છે. યોગદર્શનના વ્યાસભાષ્યમાં[3] જણાવ્યુ છે કે પાતાલ જલધિ–સમુદ્ર. અને પર્વતોમાં અસુર ગન્ધર્વ કિન્નર કિંપુરુષ યક્ષ રાક્ષસ ભૂત પ્રેત પિશાચ અપસ્મારક અપ્સરસ્ બ્રહ્મરાક્ષસ કુષ્માંડ વિનાયક નામના દેવનિકાયો રહે છે. ભૂલોકના બધા દ્વીપોમાં પણ પુણ્યાત્મા દેવોનો નિવાસ છે. સુમેરુ પર્વત ઉપર દેવોની ઉદ્યાનભૂમિઓ છે, સુધર્મા નામની દેવસભા છે, સુદર્શન નામની નગરી છે, અને તેમાં વૈજયંત પ્રાસાદ છે. અન્તરિક્ષ લોકના દેવોમાં ગ્રહ નક્ષત્ર તારાઓનો સમાવેશ છે. સ્વર્ગ-લોકમાં મહેન્દ્રમાં નિવાસ કરનારા ૭ દેવનિકાયો છે–ત્રિદશ, અગ્નિષ્વાત્તાયામ્યા, તુષિત,

---

૧. જુઓ કૌષીતકી પ્રથમ અધ્યાય.

૨. કૌષીતકી ૧. ૨.

૩. વિભૂતિપાદ ૨૬.

અપરિનિર્મિતવશવર્તી, પરિનિર્મિતવશવર્તી; એથી ઉપરના મહર્તિલોકમાં જે પ્રજાપતિ લોક કહેવાય છે તેમાં પાંચ દેવનિકાયો છે—કુમુદ, ઋભુ, પ્રતર્દન, અંજનાભ, પ્રચિતાભ. બ્રહ્માના પ્રથમ જનલોકમાં ચાર દેવનિકાયો છે—બ્રહ્મપુરોહિત, બ્રહ્મકાયિક, બ્રહ્મમહાકાયિક, અમર. બ્રહ્માના દ્વિતીય તપલોકમાં ત્રણ દેવનિકાયો છે—આભાસ્વર, મહાભાસ્વર, સત્યમહાભાસ્વર. બ્રહ્માના તૃતીય સત્યલોકમાં ચાર દેવનિકાયો છે—અચ્યુત, શુદ્ધનિવાસ, સત્યાભ, સંજ્ઞાસંજ્ઞી.

આ બધા દેવલોકમાં વસનારાનુ આયુ દીર્ઘ છતાં પરિમિત છે અને તેઓને પણ કર્મક્ષય થયે ફરી નવા જન્મ ધારણ કરવા પડે છે.

વૈદિક અસુરાદિ

સામાન્ય રીતે દેવો અને મનુષ્યોના જે શત્રુઓ હતા તેમને વેદમાં અસુર રાક્ષસ પિશાચ આદિ નામોથી ઓળખાવવામાં આવ્યા છે; જેમકે પણિ અને વૃત્ર એ ઇન્દ્રના શત્રુઓ હતા. દાસ અને દસ્યુ એ આર્ય પ્રજાના શત્રુઓ હતા પણ દસ્યુ શબ્દનો પ્રયોગ અન્તરિક્ષના દૈત્યો કે અસુરોના અર્થમાં પણ કરવામાં આવ્યો છે અને દસ્યુઓને પણ વૃત્ર નામથી ઓળખાવવામાં આવ્યા છે. સારાંશ એ છે કે વૃત્ર પણિ અસુર દસ્યુ દાસ નામની કેટલીક જાતિઓ હતી તેમને રાક્ષસો દૈત્યો અસુરો કે પિશાચોનુ રૂપ કાલાંતરે મળી ગયુ છે. અને તેમનો નાશ કરવા માટે વૈદિક કાલના લોકો દેવોને પ્રાર્થના કરતા હતા.

નરક વિશે ઉપનિષદો

એ તો આગળ કહેવાઈ ગયુ છે કે ઋગ્વેદકાલના આર્યોએ પાપી પુરુષો માટે નરકસ્થાનની કલ્પના કરી નથી, પણ ઉપનિષદોમાં પાપી માટે નરક જેવા સ્થાનની કલ્પના કરી છે. તે ક્યાં છે એ બાબતનો ખુલાસો નથી મળતો. પણ તે લોક અન્ધકારથી આવૃત છે અને તેમાં આનંદનુ નામ પણ નથી. એ લોકમાં અવિદ્યાના ઉપાસકો મૃત્યુ પછી સ્થાન પામે છે. આત્મઘાતકોને માટે પણ એ જ સ્થાન છે, અવિદ્વાનને માટે પણ તે જ મૃત્યુ પછીની સ્થિતિ છે. વળી જે લોકો ઘરડી ગાયોને દાનમાં દે છે તેઓની પણ એ જ ગતિ છે, એમ મનાયુ હતું. તેથી જ નચિકેતા જેવા સુપુત્રને પોતાના પિતા, જેઓ ઘરડી ગાયોનુ દાન કરતા હતા તેમના ભવિષ્યના વિચારે દુઃખી કર્યો હતો અને તે વિચારતો હતો કે મારા પિતા એ ઘરડી ગાયોને બદલે મારુ જ દાન શા માટે નથી કરી દેતા ?[1]

એવા અંધકારમય લોકમાં જનાર જીવો સદાને માટે ત્યાં જ રહે છે કે ત્યાંથી તેમનો નિસ્તાર પણ છે એ બાબતમા ઉપનિષદોમાં કશો જ ખુલાસો નથી.

પૌરાણિક નરક

નરક વિશે પૌરાણિક કાળની વૈદિક પરંપરામાં કેટલીક વિશેષ હકીકત મળે છે તેની તુલના બૌદ્ધ અને જૈન મત સાથે કરીએ છીએ તો જણાય છે કે એ ત્રણે પરંપરાઓમાં એ વિચારણા પ્રાયઃ સરખી જ છે.

યોગદર્શન વ્યાસ-ભાષ્યમાં સાત નરકાનાં નામ આ પ્રમાણે છે—મહાકાલ, અમ્બરીષ, રૌરવ, મહારૌરવ, કાલસૂત્ર, અન્ધતામિસ્ર અને અવીચિ પોતે કરેલ કર્મોનાં કટુ ફળ એ નરકોમાં

1. કઠો૰ ૧. ૧. ૩., બૃહદા૰ ૪. ૪. ૧૦-૧૧, ઈશ ૩, ૯

જીવોને મળે છે અને તેમાં જીવો દીર્ઘઆયુવાળા હોય છે.[1] અર્થાત્ દીર્ઘકાલ પર્યન્ત કર્મ ભોગવ્યા પછી જ ત્યાંથી જીવોનો છુટકારો થાય છે એવી માન્યતા ફલિત થાય છે. એ નરકો આપણી ભૂમિ અને પાતાલલોકની નીચે અવસ્થિત છે.[2]

ભાષ્યની ટીકામાં નરકો ઉપરાંત કુમ્ભીપાકાદિ ઉપનરકોની પણ કલ્પનાને સ્થાન મળ્યું છે. વાચસ્પતિએ એની સંખ્યા અનેક કહી છે, પણ ભાષ્યવાર્તિકકારે તો અનન્ત છે એમ કહ્યું છે.

ભાગવતમાં[3] નરકની સંખ્યા સાતને બદલે ૨૮ આપી છે અને તેમાં પ્રથમ ૨૧ નાં નામ આ પ્રમાણે છે—તામિસ્ર, અંધતામિસ્ર, રૌરવ, મહારૌરવ, કુંભીપાક, કાલસૂત્ર, અસિપત્રવન, સૂકરમુખ, અંધકૂપ, કૃમિભોજન, સંદંશ, તપ્તસૂર્મિ, વજ્રકંટક શાલ્મલી, વૈતરણી, પૂયોદ, પ્રાણરોધ, વિશસન, લાલાભક્ષ, સારમેયાદન, અવીચિ અને અયઃપાન. અને આ ઉપરાંત કેટલાકને મતે બીજાં પણ સાત નરકો છે તે આ—ક્ષારકર્દમ, રક્ષોગણભોજન, શૂલપ્રોત, દંદશૂક, અવટનિરોધન, પર્યાવર્તન, અને સૂચીમુખ. આમાંનાં ઘણા નામો તો એવાં છે જે તે તે નરકમાં જીવોને કયા પ્રકારનાં કષ્ટો છે તેની સૂચના આપી જાય છે.

બૌદ્ધ દૃષ્ટિએ પરલોક

ભગવાન બુદ્ધ તો પોતાના ધર્મને આ લોકમાં જ ફળ દેનારો કહ્યો છે, અને તેમનો પ્રાચીન ઉપદેશ જે મળે છે તેમાં સ્વર્ગ—નરક—કે પ્રેતયોનિ વિશે વિચારને સ્થાન જ નથી એમ કહીએ તો ચાલે. કોઈ પણ જિજ્ઞાસુ જ્યારે પરલોક જેવી પરોક્ષ બાબત વિશે પ્રશ્ન કરતો ત્યારે સામાન્ય રીતે ભગવાન બુદ્ધ એવી પરોક્ષ બાબતોનો વિચાર નહિ કરવા તેને સમજાવતા[4] અને પ્રત્યક્ષ દુઃખ, તેનાં કારણો અને દુઃખનિવારક માર્ગનો ઉપદેશ આપતા. પરંતુ જેમ જેમ તેમના ઉપદેશોએ એક ધર્મ અને દર્શનનું રૂપ લેવા માંડ્યું તેમ તેમ આચાર્યોને સ્વર્ગ—નરક—પ્રેત એ બધી પરોક્ષ વસ્તુઓનો પણ વિચાર કરવો પડ્યો અને તેને બૌદ્ધ ધર્મમાં સ્થાન આપવું પડ્યુ. કથાઓની રચનાઓમાં જે પ્રકારનું કૌશલ બૌદ્ધ પંડિતોએ બતાવ્યુ છે તે અજોડ છે. તેમનું લક્ષ્ય સદાચાર અને નીતિની શિક્ષા આપવાનુ હતું. તેમણે જોયુ કે સદાચારમાં નિષ્ઠા ઉત્પન્ન કરવાનુ સ્વર્ગનાં સુખો અને નરકનાં દુઃખોના કલાત્મક વર્ણન જેવું સાધન બીજુ કોઈ નથી, એટલે તેમણે કથાઓની રચના એ ઉદ્દેશને ધ્યાનમાં રાખીને કરવા માંડી. અને તેમાં જે સફળતા તેમને મળી છે તે નજીવી નથી. આ કારણે બૌદ્ધ દર્શનમાં પણ ધીરે ધીરે સ્વર્ગ—નરક—પ્રેતનો વિચાર વ્યવસ્થિત થવા લાગ્યો. તે છેક અભિધમ્મકાળમાં હીનયાનમાં સ્થિર રૂપને પામ્યો, અને મહાયાનમાં પણ જરા જુદે રૂપે વ્યવસ્થિત થયો.

---

૧. યોગદર્શન વ્યાસભાષ્ય, વિભૂતિપાદ ૨૬.

૨. ભાષ્યવાર્તિકકારે પાતાલોને અવીચિ નરકની નીચે છે એમ જણાવ્યું છે. પણ તે ભ્રમ જણાય છે.

૩. શ્રીમદ્ ભાગવત (છાયાનુવાદ), પૃ. ૧૬૪—પંચમસ્કંધ ૨૬. ૫—૩૬.

૪. આના ઉદાહરણ તરીકે બ્રહ્મસાલોકતા વિશે ભગવાન બુદ્ધે તેવિજ્જસુત્તમાં જે કહ્યું છે તે પર્યાપ્ત છે. જુઓ દીઘનિકાય.

બૌદ્ધ અભિધમ્મમાં[1] કામાવચર રૂપાવચર અને અરૂપાવચર એવી ત્રણ ભૂમિમાં સત્ત્વોનું વિભાજન છે. તેમાં નારક, તિર્યંચ, પ્રેત, અસુર એ ચાર કામાવચર ભૂમિઓ અપાયભૂમિ છે, એટલે કે તેમાં દુઃખોનું પ્રાધાન્ય છે. મનુષ્યો અને ચાતુમ્મહારાજિક, તાવતિંસ, યામ, તુસિત, નિમ્માનરતિ, પરનિમ્મિતવસવત્તિ એ દેવનિકાયોનો સમાવેશ કામસુગતિ નામની કામાવચાર ભૂમિમાં છે. તેમાં કામભોગની પ્રાપ્તિ હોવાથી ચિત્ત ચચલ રહે છે.

રૂપાવચરભૂમિમાં ઉત્તરોત્તર ચડિયાતા સુખવાળા સોળ દેવનિકાયોનો સમાવેશ છે. તે આ પ્રમાણે—

પ્રથમ ધ્યાનભૂમિમાં—૧ બ્રહ્મપારિસજ્જ, ૨ બ્રહ્મપુરોહિત, અને ૩ મહાબ્રહ્મ.

દ્વિતીય ધ્યાનભૂમિમાં—૪ પરિત્તાભ, ૫ અપ્પમાણાભ, અને ૬ આભસ્સર,

તૃતીય ધ્યાનભૂમિમાં—૭ પરિત્તસુભા, ૮ અપ્પમાણસુભા, ૯ સુભકિણ્હા.

ચતુર્થ ધ્યાનભૂમિમાં—૧૦ વેહપ્ફલા, ૧૧ અસઞ સત્તા, ૧૨–૧૬ પાચ પ્રકારના સુદ્ધાવાસ.

સુદ્ધાવાસના પાંચ ભેદો છે તે આ–૧૨ અવિહા, ૧૩ અતપ્પા, ૧૪ સુદસ્સા, ૧૫ સુદસ્સી, ૧૬ અકનિટ્ઠા.

અરૂપાવચર ભૂમિમા ઉત્તરોત્તર ચડિયાતા સુખવાળી ચાર ભૂમિનો સમાવેશ છે—

૧. આકાસાનચાયતન ભૂમિ

૨. વિઞાણઞ્ચાયતન ભૂમિ

૩. અકિંચઞાયતન ભૂમિ

૪. નેવસઞાનાસઞાયતન ભૂમિ

નરકોની ગણતરી અભિધમ્મત્થસંગહમાં આપી નથી, પરંતુ મજ્ઝિમનિકાયમાં નારકોને જે વિવિધ પ્રકારનાં કષ્ટો પડે છે તેનું વર્ણન મળે છે.–જુઓ બાલપંડિતસુત્તંત–૧૨૯

જાતકમાં (૫૩૦) આઠ નરકો ગણાવ્યાં છે તે આ—સંજીવ, કાલસુત્ત, સંઘાત, જાલરોરુવ, ધૂમરોરુવ, તપન, પ્રતાપન, અવીચિ. મહાવસ્તુ (૧, ૪)માં ઉક્ત પ્રત્યેક નરકના ૧૬ ઉસ્સદ (ઉપનરક) માન્યા છે એટલે બધા મળી ૧૬×૮=૧૨૮ નરકો થયાં. પરંતુ પંચગતિદીપની નામક ગ્રન્થમા પ્રત્યેક નરકના ચાર ઉસ્સદ ગણાવ્યા છે, તે આ—૧ મીલ્હકૂપ, ૨ કુકૂકુલ, ૩ અસિપત્તવન, ૪ નદી (વેતરણી).[1]

દેવલોક સિવાયની પ્રેતયોનિ પણ બૌદ્ધોએ સ્વીકારી છે. અને એ પ્રેતોની રોચક કથાઓ પ્રેતવત્થુ નામના ગ્રન્થમા આપી છે. સામાન્ય રીતે પ્રેતો અમુક પ્રકારનાં દુષ્કર્મ ભોગવવા માટે તે યોનિમાં જન્મ ગ્રહણ કરે છે. એવા દોષોમાં દાન દેવામાં ઢીલ કરવી, યોગ્ય પ્રકારે શ્રદ્ધાપૂર્વક દેવું નહિ, એવી જાતના દોષો ગણાવવામાં આવ્યા છે. દીઘનિકાયના આટાનાટિય સુત્તમાં ચુગલખોર, ખૂની, લુબ્ધ, ચોર, દગાબાજ આદિ વિશેષણોથી પ્રેતોને નવાજ્યા છે. એટલે કે એવા લોકો પ્રેતયોનિમાં જન્મ ગ્રહણ કરે છે. આનુ સમર્થન પેતવત્થુમાં પણ છે.

---

૧. અભિધમ્મત્થસંગહ પરિ. ૫.

૧. જુઓ ERE–Cosmogomy and Cosmology શબ્દ. મહાયાનના વર્ણન માટે જુઓ અભિધર્મકોષ ચતુર્થસ્થાન.

દાન કરવાથી દાતા પોતાના આ લોકને તો સુધારે જ છે, પણ પ્રેત થયેલા પોતાના સંબંધીનો ભવ સુધારે છે, એમ પેતવત્થુના પ્રારંભમાં જ કહેવામાં આવ્યું છે.

પ્રેતો પૂર્વ જન્મના ઘરની ભીંત પાછળ આવીને ઊભા રહે છે, ચોકમાં કે રસ્તાને ખૂણે આવીને ઊભા રહે છે ખાસ કરીને તેઓ જ્યારે મોટો ભોજનસમારંભ હોય ત્યારે આવે છે. પરંતુ લોકો તેમને સંભારીને જો કશું જ આપતા નથી તો દુઃખી થાય છે અને જો તેમને સંભારીને આપે છે તો દેનારને આશીર્વાદ આપે છે, કારણ કે પ્રેત લોકમાં વ્યાપાર કે કૃષિ નથી જેથી તેમને ખાવા મળે આ લોકમાં જે તેમને ઉદ્દેશીને દેવામાં આવે તેના આધારે જ તેઓનું જીવન નભે છે, ઇત્યાદિ હકીકત પેતવત્થુમાં આપવામાં આવી છે.

પ્રેતનો નિવાસ લોકાન્તરિક નરકમાં પણ છે. ત્યાંના પ્રેતો ૬ કોશ ઊંચા છે. મનુષ્ય-લોકમાં નિજ્ઝામતણ્હ જાતિના પ્રેતો રહે છે. આ પ્રેતોના શરીરમાં સદા બળતરા હોય છે એઓ સદા ભ્રમણશીલ છે. આ સિવાયના ખુપ્પિપાસ, કાલંકજક, ઉતૂપજીવી એ નામની પણ પ્રેત જાતિઓનો ઉલ્લેખ પાલિ ગ્રન્થોમાં છે.[૨]

જૈનસંમત પરલોક

જૈનોએ બધા સંસારી જીવોનો સમાવેશ મનુષ્ય. તિર્યંચ, નારક, દેવ એ ચાર ગતિઓમાં કર્યો છે. મનુષ્ય મરીને એ ચારમાંથી કોઇ પણ યોનિમાં પોતાના કર્માનુસારે ગતિ કરે છે. અહીંયાં જૈનસંમત દેવ અને નારક લોક વિશે કહેવાનું અભિપ્રેત છે.

દેવોના જૈન મતે ચાર નિકાયો છે–૧ ભવનપતિ, ૨ વ્યંતર, ૩ જ્યોતિષ્ક અને ૪ વૈમાનિક. તેમાં ભવનપતિ નિકાયના દેવોનો નિવાસ જંબૂદ્વીપના મેરૂ પર્વતની નીચે ઉત્તર અને દક્ષિણ દિશામાં છે. પણ વ્યંતર નિકાયના દેવોનો નિવાસ ત્રણે લોકમાં છે. જ્યોતિષ્ક-નિકાયના દેવો મેરુ પર્વતના સમતલ ભૂમિભાગથી સાતસો નેવુ યોજનની ઊંચાઈથી શરૂ થતા જ્યોતિશ્ચક્રમાં છે. એ જ્યોતિશ્ચક્ર ત્યાંથી માંડીને એકસોદશ યોજન જેટલુ છે. વૈમાનિકો જ્યોતિશ્ચક્રથી પણ ઊંચે અસંખ્યાત યોજનની ઊંચાઈ પછી ઉત્તરોત્તર એકથી ઉપર બીજા એમ વિમાનોમાં રહે છે.

ભવનવાસી નિકાયના દેવોના દશ ભેદો છે તે આ—અસુરકુમાર. નાગકુમાર, વિદ્યુતકુમાર, સુપર્ણકુમાર, અગ્નિકુમાર, વાતકુમાર સ્તનિતકુમાર, ઉદધિકુમાર, દ્વીપકુમાર અને દિક્કુમાર.

વ્યન્તરનિકાયના દેવોના આઠ પ્રકાર છે—કિંનર, કિમ્પુરુષ, મહોરગ, ગંધર્વ, યક્ષ, રાક્ષસ, ભૂત અને પિશાચ.

જ્યોતિષ્ક દેવોના પાંચ પ્રકાર છે—સૂર્ય, ચન્દ્ર, ગ્રહ, નક્ષત્ર અને પ્રકીર્ણ તારા.

વૈમાનિક દેવનિકાયમાં કલ્પોપપન્ન અને કલ્પાતીત એમ બે ભેદ છે. તેમાં કલ્પોપપન્નમાં સૌધર્મ, ઐશાન, સાનત્કુમાર, માહેન્દ્ર, બ્રહ્મલોક, લાન્તક, મહાશુક્ર, સહસ્રાર, આનત, પ્રાણત, આરણ અને અચ્યુત એ બાર ભેદ છે. અને બીજે મતે તે સોળ છે[૩].

---

૧. પેતવત્થુ ૧, ૫ ૨. બુદ્ધિસ્ટ કન્સેપ્શન ઓફ સ્પિરિટ્સ, પૃ. ૪૨

૩. બ્રહ્મોત્તર, કાપિષ્ઠ, શુક્ર, શતાર–એ ચાર અધિક નામો છે.

કલ્પાતીત વૈમાનિકોમાં નવ ગ્રૈવેયક અને પાંચ અનુત્તર વિમાનોનો સમાવેશ છે. નવ ગ્રૈવેયક તે આ છે—સુદર્શન, સુપ્રતિબુદ્ધ, મનોરમ, સર્વભદ્ર, સુવિશાલ, સુમનસ, સૌમનસ, પ્રિયંકર, આદિત્ય.

પાંચ અનુત્તર વિમાનો આ છે—વિજય, વૈજયંત, જયન્ત, અપરાજિત, સર્વાર્થસિદ્ધ.

આ બધા દેવોની સ્થિતિ, ભોગ, સંપત્તિ આદિ વિશે વિગતવાર વર્ણન જાણવા ઇચ્છનારે તત્ત્વાર્થસૂત્રનો ચોથો અધ્યાય અને બૃહત્સંગ્રહણી વગેરે ગ્રન્થો જોઈ લેવા જોઈએ.

જૈન મતે સાત નરકો મનાય છે તે આ—રત્નપ્રભા, શર્કરાપ્રભા, વાલુકાપ્રભા, પંકપ્રભા, ધૂમપ્રભા, તમઃપ્રભા, મહાતમઃપ્રભા.

એ સાતે નરકો ઉત્તરોત્તર નીચે નીચે છે અને અધિકવિસ્તારવાળાં પણ છે. તેમાં દુઃખ જ દુઃખ છે. પરસ્પર નારકો તો દુઃખ આપે જ છે. ઉપરાંત સંક્લિષ્ટ અસુરો પણ પ્રથમનાં ત્રણ નરકોમાં દુઃખ આપે છે. નરક વિશે વધુ વર્ણનના જિજ્ઞાસુએ તત્ત્વાર્થસૂત્રનો તૃતીય અધ્યાય જોઈ લેવો જોઈએ.

બનારસ
તા. ૩૦–૭–૫૨

દલસુખ માલવણિયા

ગણધરવાદ

પ્રથમ ગણધર ઇન્દ્રભૂતિ

જીવના અસ્તિત્વ વિશે ચર્ચા

ભગવાન મહાવીર રાગદ્વેષનો ક્ષય કરીને સર્વજ્ઞ થયા પછી વૈશાખ શુદ એકાદશીને રોજ મહસેન વનમાં વિરાજમાન હતા. લોકોનાં ટોળાંઓને તેમની પાસે જતાં જોઈને યજ્ઞવાટિકામાં એકત્ર થયેલા વિદ્વાન બ્રાહ્મણોને પણ જિજ્ઞાસા થઈ કે એવા તે કોણ મહાપુરુષ આવ્યા છે કે આ બધા લોકો તેમની પાસે જાય છે. આથી તેઓમાંના સૌથી શ્રેષ્ઠ વિદ્વાન ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમ સર્વ પ્રથમ ભગવાન મહાવીર પાસે જવા તૈયાર થયા. તેઓ જ્યારે પોતાના શિષ્ય પરિવાર સહિત ભગવાન સમક્ષ ઉપસ્થિત થયા ત્યારે તેમને જોઈને ભગવાન બોલ્યા —

इन्द्रभूतिना मशयनुं कथन

આયુષ્મન ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમ! તને જીવના અસ્તિત્વ વિશે સંદેહ છે; કારણ કે તું વિચારે છે કે જીવની સિદ્ધિ કોઈપણ પ્રમાણથી થઈ શકતી નથી, છતાં સંસારમાં ઘણા લોકો જીવનું અસ્તિત્વ તો માને છે; એટલે તને સંદેહ છે કે જીવ છે કે નહિ!

જીવની સિદ્ધિ કોઈપણ પ્રમાણથી થઈ શકતી નથી એ વિશે તારા મનમાં તું આ પ્રમાણે વિચારે છે —

जीव प्रत्यक्ष नथी

"જીવનું અસ્તિત્વ જો હોય તો તે પણ ઘટાદિ પદાર્થોની જેમ પ્રત્યક્ષ થવો જોઈએ. પણ તે પ્રત્યક્ષ તો થતો નથી અને જે પદાર્થ સર્વથા અપ્રત્યક્ષ હોય છે તેનો આકાશના ફૂલની જેમ સંસારમાં સર્વથા અભાવ હોય છે જીવ પણ સર્વથા અપ્રત્યક્ષ છે; માટે તેનો પણ સંસારમાં સર્વથા અભાવ છે

"જો કે પરમાણુ પણ નરી આંખે દેખાતા નથી છતાં તેનો અભાવ માની શકાય નહિ, કારણ કે તે જીવની જેમ સર્વથા અપ્રત્યક્ષ નથી. કાર્યરૂપે પરિણત થયેલ પરમાણુનુ પ્રત્યક્ષ તો થાય જ છે, પણ જીવનું તો કોઈપણ પ્રકારે પ્રત્યક્ષ થતું જ નથી; માટે તેનો તો સર્વથા અભાવ જ માનવો જોઈએ (૧૫૪૯)

जीव अनुमानथी सिद्ध नथी

"કોઈ એમ કહે કે જીવ ભલેને પ્રત્યક્ષથી ગૃહીત ન હોય પણ અનુમાનથી તો તે જાણી શકાય છે, માટે તેનું અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ. આમ કહેવું પણ બરાબર નથી, કારણ કે અનુમાન એ પણ પ્રત્યક્ષપૂર્વક જ હોય છે. — જે વસ્તુનું કદી પ્રત્યક્ષ થયુ જ ન હોય તે વસ્તુ અનુમાનથી પણ જાણી શકાતી નથી. આપણો અનુભવ છે કે જ્યારે આપણે પરોક્ષ અગ્નિનું અનુમાન કરીએ છીએ

ત્યારે પ્રથમ ધૂમરૂપ લિંગ–હેતુનું પ્રત્યક્ષ હોય જ છે, એટલું જ નહિ પણ પ્રથમથી પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ વડે નિશ્ચિત કરેલ લિંગ–હેતુ અને લિંગી–સાધ્યના અવિનાભાવ સંબંધનુ — અર્થાત્ પ્રત્યક્ષથી નિશ્ચિત એવા ધૂમ અને અગ્નિના અવિનાભાવ સંબંધનું સ્મરણ થાય છે ત્યારે જ ધૂમના પ્રત્યક્ષથી અગ્નિનું અનુમાન કરી શકાય છે, અન્યથા નહિ. (૧૫૫૦)

"પ્રસ્તુતમાં જીવની બાબતમાં તો જીવના કોઈ પણ લિંગનો જીવ સાથેનો સંબંધ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી પૂર્વગૃહીત છે જ નહિ કે જેથી તે લિગનું પુનઃપ્રત્યક્ષ થવાથી તે સંબંધનુ સ્મરણ થાય અને જીવનું અનુમાન કરી શકાય.

"કોઈ એમ કહે કે સૂર્યની ગતિ પ્રત્યક્ષ કદી થઈ નથી છતા તેની ગતિનું અનુમાન થઈ શકે છે; જેમ કે સૂર્ય એ ગતિશીલ છે, કારણ કે તે કાલાન્તરે દેશાન્તરમાં પ્રાપ્ત થાય છે, દેવદત્તની જેમ જેમ દેવદત્ત સવારે અહીં હોય પણ સાંજે અન્યત્ર હોય તો તે તેના ગમન વિના સંભવે નહિ, તેમ સૂર્ય પ્રાતઃકાલમાં પૂર્વ દિશામાં હોય છે અને સાયંકાલમાં પશ્ચિમ દિશામાં હોય છે -- આ પણ સૂર્યની ગતિશીલતા વિના સંભવે નહિ. — આ પ્રકારના સામાન્યતોદૃષ્ટ અનુમાનથી સર્વથા અપ્રત્યક્ષ એવી સૂર્યની ગતિની સિદ્ધિ થઈ શકે છે, તે જ પ્રમાણે સામાન્યતોદૃષ્ટ અનુમાનથી સર્વથા અપ્રત્યક્ષ એવા જીવનું પણ અસ્તિત્વ સિદ્ધ થઈ શકે છે.

"આનો ઉત્તર એ છે કે ઉપર જે દેવદત્તનુ દૃષ્ટાત છે તેમાં તો સામાન્યરૂપે દેવદત્તનુ દેશાંતરમાં હોવું એ ગતિપૂર્વક જ છે આ વસ્તુ પ્રત્યક્ષસિદ્ધ છે, તેથી દૃષ્ટાંતથી સૂર્યની ગતિ અપ્રત્યક્ષ છતાં દેશાંતરમાં સૂર્યને જોઈ ને સૂર્યની ગતિનુ અનુમાન થઈ શકે છે. પણ પ્રસ્તુતમાં જીવના અસ્તિત્વ સાથે અવિનાભાવી એવા કોઈપણ હેતુનુ પ્રત્યક્ષ જ નથી, જેથી જીવનુ એ હેતુના પુનર્દર્શનથી અનુમાન થઈ શકે; એટલે ઉક્ત સામાન્યતોદૃષ્ટ અનુમાનથી પણ જીવનુ અસ્તિત્વ સિદ્ધ થઈ શકતું નથી. (૧૫૫૧)

जीव आगम प्रमाणसे भी सिद्ध नहीं

"આગમ પ્રમાણથી પણ જીવની સિદ્ધિ થઈ શકતી નથી; વસ્તુતઃ આગમ એ અનુમાનથી જુદું પ્રમાણ નથી. તે અનુમાનરૂપ છે. તે આ રીતે — આગમના બે ભેદ છે: એક દૃષ્ટાર્થવિષયક, અર્થાત્ પ્રત્યક્ષ પદાર્થનો પ્રતિપાદક એવો આગમ છે; અને બીજો ભેદ અદૃષ્ટાર્થવિષયક, અર્થાત્ પરોક્ષ પદાર્થના પ્રતિપાદક એવા આગમનો છે. તેમાં દૃષ્ટાર્થવિષયક આગમ એ તો સ્પષ્ટરૂપે અનુમાન છે, કારણ કે માટીના અમુક વિશિષ્ટ આકારવાળા પ્રત્યક્ષ પદાર્થને ઉદ્દેશીને પ્રયોજાતો 'ઘટ' શબ્દ આપણે વારંવાર સાંભળીએ છીએ

ત્યારે આપણે નિશ્ચય કરી લઈએ છીએ કે આવા આકારવાળો પદાર્થ 'ઘટ' શબ્દથી કહેવામાં આવે છે. આ પ્રકારનો નિશ્ચય થયા પછી જ્યારે પણ આપણે 'ઘટ' શબ્દનું શ્રવણ કરીએ છીએ ત્યારે વક્તા 'ઘટ' શબ્દથી અમુક વિશિષ્ટ આકારવાળા અર્થનું જ પ્રતિપાદન કરે છે એમ અનુમાન કરી લઈએ છીએ. આ પ્રમાણે દૃષ્ટાર્થવિષયક આગમ એ અનુમાન જ છે. પ્રસ્તુતમાં 'જીવ' એવો શબ્દ કદી આપણે શરીરથી ભિન્ન એવા અર્થમાં પ્રયોજાતો સાંભળ્યો જ નથી. તો પછી 'જીવ' શબ્દ સાંભળવાથી આપણે દૃષ્ટાર્થવિષયક આગમથી તેની સિદ્ધિ કેવી રીતે કરી શકીશું ? અર્થાત્ દૃષ્ટાર્થવિષયક આગમથી પણ શરીરથી ભિન્ન એવા જીવની સિદ્ધિ નથી થતી.

"સ્વર્ગ-નરક આદિ પદાર્થો અદૃષ્ટ છે — પરોક્ષ છે તેવા અર્થોના પ્રતિપાદક વચનને અદૃષ્ટાર્થવિષયક આગમ કહેવામાં આવે છે. આ પ્રકારનો આગમ પણ અનુમાનરૂપ જ છે. તે આ પ્રમાણે–ઉક્ત અદૃષ્ટાર્થના પ્રતિપાદક વચનનુ પ્રામાણ્ય આ રીતે સિદ્ધ થાય છે — સ્વર્ગ-નરકાદિનું પ્રતિપાદક વચન પ્રમાણ છે, કારણ કે તે ચંદ્રગ્રહણ આદિ વચનની જેમ અવિસંવાદી વચનવાળા આપ્તપુરુષનું વચન છે આ પ્રકારે આ અદૃષ્ટાર્થવિષયક આગમ પણ અનુમાનરૂપ જ છે. પ્રસ્તુતમાં એવો કોઈપણ આપ્ત સિદ્ધ નથી જેને આત્મા પ્રત્યક્ષ હોય, જેથી તેનું વચન તે બાબતમાં પ્રમાણ માનવામાં આવે અને આપણને અદૃષ્ટ છતાં જીવનુ અસ્તિત્વ માની લેવામા આવે

"આ પ્રમાણે આગમ પ્રમાણથી પણ જીવસિદ્ધિ થઈ શકતી નથી. (૧૫૫૨)

"વળી, તથાકથિત આગમો પણ આત્માની બાબતમાં પરસ્પર વિરુદ્ધ વસ્તુનુ પ્રતિપાદન કરે છે; એટલે આત્માના અસ્તિત્વમાં સંદેહને અવકાશ રહે જ છે. જેમ કે ચાર્વાકોના શાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે 'જે કાંઈ ઇન્દ્રિયોથી ગ્રાહ્ય છે તેટલો જ લોક છે'[1] અર્થાત આત્મા ઇન્દ્રિયોથી ગ્રાહ્ય ન હોવાથી તેનો અભાવ છે. આના સમર્થનમાં કોઈ ઋષિનું[2] વચન પણ છે કે 'એ ભૂતોથી વિજ્ઞાનઘન

जीव विशे आगमोंमा परस्पर विरोध

૧. "एतावानेव लोकोऽयं यावानिन्द्रियगोचरः ।
भद्रे ' वृकपदं पश्य यद् वदन्ति विपश्चितः ।"

ઉનગર્ભના ભાવાર્થ — હે ભદ્રે ! વૃકપદને જો અને વિદ્વાનો તેના ઉપરથી પરસ્પર વિરુદ્ધ વસ્તુનાં અનુમાનો કરે છે, તે પણ જો આથી અનુમાનને પ્રમાણ માની શકાય નહિ માટે પ્રત્યક્ષને જ પ્રમાણ માનવુ જોઈએ. આ પદ્ય ષડ્દર્શનસમુચ્ચયમાં ૮૧ મુ અને લોકતત્ત્વ-નિર્ણયમાં ૨૯૦મુ છે.

૨. વૃત્તિમાં ભટ્ટોઽપ્યાહ એમ કહ્યું છે. પણ આ વાક્ય કુમારિલનું નથી, એટલે એ બરાબર નથી. આ વાક્ય તો ઉપનિષદનું છે.

સમુત્થિત થાય છે અને ભૂતોના નષ્ટ થવાથી તે પણ નષ્ટ થઈ જાય છે. પરલોક જેવું કશું જ નથી'[1] અને ભગવાન બુદ્ધે પણ આત્માનો અભાવ બતાવતાં કહ્યું છે કે 'રૂપ એ પુદ્ગલ નથી'[2] અર્થાત્ બાહ્ય દૃશ્ય વસ્તુ એ જીવ નથી; એમ શરૂ કરીને પ્રસિદ્ધ બધી વસ્તુ એક એક લઈને તે જીવ નથી એમ ભગવાન બુદ્ધે સિદ્ધ કર્યું છે. આથી વિરુદ્ધ આત્માનું અસ્તિત્વ બતાવનારાં પણ આગમ-વચનો મળે છે; જેમ કે વેદમાં કહ્યું છે —'સશરીર આત્માને પ્રિય અને અપ્રિય–અર્થાત્ સુખ અને દુઃખનો નાશ નથી, પણ શરીર વિનાના જીવને પ્રિય અને અપ્રિયનો સ્પર્શ પણ નથી. અર્થાત સુખ કે દુઃખ નથી.'[3] વળી કહ્યું છે કે 'સ્વર્ગની ઇચ્છાવાળો અગ્નિહોત્ર કરે'[4] સાંખ્યોના આગમમાં કહ્યું છે કે 'પુરુષ–આત્મા અકર્તા, નિર્ગુણ, ભોક્તા અને ચિદ્રૂપ છે.'[5] આ પ્રમાણે આગમો પણ પરસ્પર વિરુદ્ધ હોવાથી આગમ પ્રમાણથી પણ આત્મા સિદ્ધ થઈ શકતો નથી.

उपमान प्रमाणथी जीव असिद्ध छे

"ઉપમાન પ્રમાણથી પણ આત્માની સિદ્ધિ થઈ શકે તેમ નથી, કારણ, વિશ્વમાં આત્મા જેવો બીજો કોઈ પદાર્થ હોય તો તેની ઉપમા આત્માને આપી શકાય અને આત્માને જાણી શકાય. પણ આત્મસદૃશ કોઈ પદાર્થ છે જ નહિ આથી ઉપ-માનથી પણ આત્મસિદ્ધિ થઈ શકતી નથી

"કોઈ એમ કહે કે કાલ આકાશ દિક્ એ બધાં અમૂર્ત હોવાથી આત્મ-સદૃશ છે, તેથી ઉપમાન પ્રમાણથી આત્મસિદ્ધિ થઈ શકે એમ છે તેનો ઉત્તર

---

૧. 'विज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानु विनश्यति, न च प्रेत्य संज्ञाऽस्ति।" બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ ૨. ૪ ૧૨ ઋષિ યાજ્ઞવલ્ક્યનું આ વાક્ય છે.

૨. "न रूपं भिक्खवे ' पुद्गल" આ વિષયની બૌદ્ધ ત્રિપિટકમાં વિસ્તૃત ચર્ચા છે. જુઓ સંયુત્તનિકાય–૧૨. ૭૦ ૩૨–૩૭ દીઘનિકાય મહાનિદાનસુત્ત ૧૫ મજ્ઝિમ નિકાય છક્કસુત્ત ૧૪૮ આ વિષયની ચર્ચા મેં ન્યાયાવતારવાર્તિકવૃત્તિની પ્રસ્તાવનામાં કરી છે. જુઓ પૃ ૬.

૩. "न ह वै सशरीरस्य प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति, अशरीरं वा वसन्तं प्रियाप्रिये न स्पृशतः।" છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ ૮ ૧૨ ૧

૪. "अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः" મૈત્રાયણી ઉપનિષદ ૩ ૬. ૩૬

૫. 'अस्ति पुरुषोऽकर्ता निर्गुणो भोक्ता चिद्रूपः"

આની સાથે સરખાવો —

अमूर्तश्चेतनो भोगी नित्यः सर्वगतोऽक्रियः।

अकर्ता निर्गुणः सूक्ष्म आत्मा कापिलदर्शने॥" આ પદ્ય સ્યાદ્વાદમંજરીમાં ઉદ્ધૃત છે. પૃ ૯૬

એ છે કે જેમ આત્મા અસિદ્ધ છે તે જ પ્રમાણે કાલાદિ પણ, તેમનું પ્રત્યક્ષ થતું ન હોવાથી, અસિદ્ધ જ છે. માટે ઉપમાન પ્રમાણથી આત્મસિદ્ધિ થઈ શકતી નથી.

अर्थापत्तिथी पण जीव असिद्ध छे

"અર્થાપત્તિ પ્રમાણથી પણ આત્મા સિદ્ધ થઈ શકતો નથી; કારણ, સંસારમાં એવો કોઈપણ પદાર્થ નથી જેનું અસ્તિત્વ જો આત્મા માનીએ તો જ ઘટી શકે."

આ પ્રમાણે તું માને છે કે જીવ સર્વપ્રમાણાતીત છે, અર્થાત્ તે કોઈપણ પ્રમાણથી સિદ્ધ થઈ શકતો નથી, માટે તેનો અભાવ માનવો જોઈએ. આમ છતાં ઘણા લોકો જીવનું અસ્તિત્વ માને છે, એટલે તને સંદેહ–સંશય થયો છે કે જીવનું અસ્તિત્વ છે કે નહિ! (૧૫૫૨)

संशयनु निवारण

હે ગૌતમ! તારો જીવ-વિષયક આ સંદેહ અસ્થાને છે. તેં જે માન્યું છે કે 'જીવ પ્રત્યક્ષ નથી' એ તારું મન્તવ્ય બરાબર નથી; કારણ, જીવ તને પ્રત્યક્ષ છે જ.

इन्द्रभूति — તે કેવી રીતે?

जीव प्रत्यक्ष छे संशयविज्ञानरूपे

भगवान — 'જીવ છે કે નહિ?' એવું જે સંશયરૂપ વિજ્ઞાન છે તે જ જીવ છે. કારણ, જીવ વિજ્ઞાનરૂપ છે. તને તારો સંદેહ તો પ્રત્યક્ષ જ છે, કારણ કે તે વિજ્ઞાનરૂપ છે. જે વિજ્ઞાનરૂપ હોય તે સ્વસંવેદન-પ્રત્યક્ષથી સ્વસંવિદિત હોય જ છે; અન્યથા વિજ્ઞાનનું જ્ઞાન ઘટી શકતું જ નથી. આ પ્રકારે સંશયરૂપ વિજ્ઞાન જો તને પ્રત્યક્ષ હોય તો તે રૂપે જીવ પણ પ્રત્યક્ષ છે જ. અને જે પ્રત્યક્ષ હોય છે તેની સિદ્ધિમાં બીજાં પ્રમાણો અનાવશ્યક છે જેમ પોતાના દેહમાં જે સુખ-દુઃખાદિનો અનુભવ થાય છે તે સ્વસંવિદિત હોવાથી પ્રત્યક્ષસિદ્ધ છે અને સુખ-દુઃખાદિની સિદ્ધિમાં પ્રત્યક્ષેતર પ્રમાણ અનાવશ્યક છે, તેમ જીવ પણ સ્વસંવિદિત હોવાથી તેની સિદ્ધિમાં અન્ય પ્રમાણો અનાવશ્યક છે

इन्द्रभूति — જીવ ભલેને પ્રત્યક્ષસિદ્ધ હોય, પણ તેની બીજાં પ્રમાણોથી સિદ્ધિ કરવી જરૂરી છે. જેમ આ વિશ્વના પદાર્થો પ્રત્યક્ષસિદ્ધ છતાં શૂન્યવાદીને સમજાવવા અનુમાન આદિ પ્રમાણોથી તેની સિદ્ધિ કરવી પડે છે, તે જ પ્રમાણે જીવ ભલેને પ્રત્યક્ષસિદ્ધ હોય છતાં તેની અનુમાનાદિ પ્રમાણોથી સિદ્ધિ કરવી આવશ્યક છે.

भगवान — શૂન્યવાદીની ચર્ચામાં પણ વસ્તુતઃ અનુમાનાદિ પ્રમાણો વડે વિશ્વના પદાર્થોની સિદ્ધિ કરવામાં નથી આવતી, પણ શૂન્યવાદીએ વિશ્વના પદાર્થોના

અસ્તિત્વમાં બાધક પ્રમાણ[1] જે આપ્યું હોય છે તેનો નિરાસ જ કરવામાં આવે છે. પ્રસ્તુતમાં આત્મગ્રાહક પ્રત્યક્ષનું કોઈ બાધક પ્રમાણ છે જ નહિ, એટલે તેના નિરાકરણનો પ્રશ્ન જ ઉપસ્થિત થતો નથી; અર્થાત્ આત્મસિદ્ધિમાં પ્રત્યક્ષેતર પ્રમાણ અનાવશ્યક જ છે. (૧૫૫૪)

इन्द्रभूति — આપે સંશયવિજ્ઞાનરૂપે જીવ પ્રત્યક્ષ છે એમ કહ્યું તે બરાબર છે, પણ બીજા કોઈ પ્રકારે તે પ્રત્યક્ષ થતો હોય તો બતાવો.

अहंप्रत्ययथी जीवनु प्रत्यक्ष

भगवान — 'મેં કર્યું' 'હું કરું છું' 'હું કરીશ' ઇત્યાદિ પ્રકારે ત્રણે કાલસંબંધી પોતાનાં વિવિધ કાર્યોનો જે નિર્દેશ કરવામાં આવે છે તેમાં જે 'હું'પણાનું અહંરૂપ જ્ઞાન થાય છે તે પણ આત્મપ્રત્યક્ષ જ છે. આ અહંરૂપજ્ઞાન એ કાંઈ અનુમાનરૂપ નથી, કારણ કે તે લિંગજન્ય નથી. અને તે આગમપ્રમાણરૂપ પણ નથી, કારણ કે આગમને નહિ જાણનાર સામાન્ય લોકોને પણ અહંપણાનુ અન્તર્મુખજ્ઞાન હોય જ છે. અને તે જ આત્માનુ પ્રત્યક્ષ છે. ઘટ વગેરે જેમાં આત્મા નથી તેમને એવું અહંપણાનું અંતર્મુખ આત્મપ્રત્યક્ષ પણ હોતું નથી (૧૫૫૫)

વળી, જો જીવ હોય જ નહિ તો તને 'અહં' એવો પ્રત્યય — જ્ઞાન ક્યાંથી થાય? કારણ કે જ્ઞાન નિર્વિષય તો હોતું નથી જો 'અહં'-પ્રત્યયના વિષયભૂત આત્માને ન માનવામાં આવે તો 'અહં'-પ્રત્યય નિર્વિષય બની જાય; એ સ્થિતિમાં અહં-પ્રત્યય થાય જ નહિ.

अहं-प्रत्यय देह-विषयक नथी

इन्द्रभूति — અહં-પ્રત્યયનો વિષય જીવ નહિ પણ જો દેહ માનવામા આવે તોપણ અહં-પ્રત્યય નિર્વિષય નહિ બને 'હું કાળો છું' 'હું દૂબળો છું' ઇત્યાદિ પ્રત્યયોમાં 'હું' સ્પષ્ટરૂપે શારીરને લક્ષીને પ્રયુક્ત થયો છે; તો 'હું' એટલે 'દેહ' એમ માનીએ તો શો વાંધો?

भगवान — જો 'હું' એ શબ્દ દેહ માટે જ વપરાતો હોય તો મૃત દેહમાં પણ અહં-પ્રત્યય થવો જોઈએ. થતો તો નથી માટે 'હું'પણાના જ્ઞાનનો વિષય દેહ નહિ પણ જીવ છે. વળી, આ પ્રકારે અહં-પ્રત્યયથી આત્મા તને પ્રત્યક્ષ છે

---

૧. શૂન્યવાદીઓ સકલ વસ્તુની શૂન્યતા સિદ્ધ કરવા માટે આ પ્રમાણે અનુમાન કરે છે — निरालम्बना सर्वे प्रत्यया., प्रत्ययत्वात्, स्वप्नप्रत्ययवत् — જુઓ પ્રમાણવાર્તિકાલંકાર પૃ૦ ૨૨. અર્થાત્ બધા જ્ઞાનોનો વિષય કોઈ છે જ નહિ, કારણ કે તે જ્ઞાનો છે, સ્વપ્નજ્ઞાનની જેમ. આ અનુમાન વિજ્ઞાનવાદીઓનું છે જેઓ વિજ્ઞાનથી ભિન્ન એવી કોઈ બાહ્ય વસ્તુ માનતા નથી. અને તેનો ઉપયોગ બાહ્ય વસ્તુનો બાધ બનાવવા માટે શૂન્યવાદીઓ પણ કરે છે.

જ તો પછી 'હું છું કે નહિ' એવા સંશયને અવકાશ જ નથી. ઊલટું 'હું છું જ' એવો આત્મા વિશેનો નિશ્ચય જ થવો જોઈએ. અને છતાં પણ જો તને આત્મા વિશે સંશય જ રહેતો હોય તો પછી અહં-પ્રત્યયનો વિષય શો રહેશે? અર્થાત્ 'અહં-પ્રત્યય' કોનો થશે? કોઈપણ જ્ઞાન નિર્વિષય તો હોતું નથી, એટલે અહં-જ્ઞાનનો પણ કોઈ વિષય તો માનવો જ જોઈએ. તું આત્માને માનતો નથી, એટલે તારે એ બતાવવું જોઈએ કે અહં-પ્રત્યયનો વિષય શો છે. (૧૫૫૬)

संशयकर्ता ए जीव ज छे

વળી, જો સંશય કરનાર કોઈ ન હોય તો 'હું છું કે નથી' એવો સંશય કોને થશે? સંશય એ વિજ્ઞાનરૂપ છે. અને વિજ્ઞાન એ ગુણ છે. ગુણ તો ગુણી વિના સંભવે નહિ: માટે સંશયરૂપ વિજ્ઞાનનો કોઈ ગુણી માનવો જ જોઈએ. જે સંશયનો ગુણી આધાર છે તે જ જીવ છે

इन्द्रभूति — જીવને બદલે દેહને જ ગુણી માનીએ, કારણ કે દેહમાં જ સંશય ઊઠે છે

भगवान — દેહ એ મૂર્ત છે અને જડ છે, જ્યારે જ્ઞાન એ તો અમૂર્ત અને બોધરૂપ છે આ પ્રકારે એ બન્ને અનનુરૂપ છે — વિલક્ષણ છે, તેથી તે બન્નેનો ગુણગુણી-ભાવ ઘટી શકે નહિ: અન્યથા આકાશમાં પણ રૂપ ગુણ છે એમ માનવું પડશે આથી દેહને સંશયનો ગુણી માની શકાય નહિ

વળી, જેને સ્વરૂપમાં જ સંદેહ હોય — પોતાના જ વિશે સંદેહ હોય તેને તો આખા વિશ્વમાં કશું જ અસંદિગ્ધ કેમ બને? તેને તો બધે જ સંશય થાય

आत्मसाधक अनुमानना दोषो

વળી, આત્મા અહં-પ્રત્યયથી પ્રત્યક્ષ છતાં જો તું અનુમાન કરે કે 'આત્મા નથી, કારણ કે તેમાં અસ્તિત્વ અર્થાત્ ભાવનાં ગ્રાહક પાંચે પ્રમાણોની પ્રવૃત્તિ નથી — તો આ અનુમાનમાં તારો પક્ષ પ્રત્યક્ષબાધિત પક્ષાભાસ — મિથ્યાપક્ષ ઠરે છે જેમ શબ્દનું શ્રવણ દ્વારા પ્રત્યક્ષ થાય છે છતાં કોઈ કહે કે 'શબ્દ તો અશ્રાવણ' છે અર્થાત્ તે કર્ણગ્રાહ્ય નથી, તો તેનો પક્ષ પ્રત્યક્ષબાધિત હોવાથી પક્ષાભાસ છે. અને 'આત્મા નથી' એ તારો પક્ષ અનુમાનબાધિત પણ છે. આત્મ-સાધક અનુમાન આગળ આપવામાં આવશે, તે અનુમાનથી આ તારો પક્ષ બાધિત થઈ જાય છે; જેમ, મીમાંસકનો 'શબ્દ નિત્ય છે' આ પક્ષ નૈયાયિક આદિના શબ્દની અનિત્યતાના સાધક અનુમાન દ્વારા બાધિત થઈ જાય છે. વળી 'હું સંશયકર્તા છું' આ વસ્તુ સ્વીકાર્યા પછી 'આત્મા નથી' અર્થાત્ 'હું નથી' એમ કહેવા જતાં તારો પક્ષ સ્વાભ્યુપગમથી બાધિત ઠરે છે, કારણ કે 'હું

સંશયકર્તા છું' એમ કહીને તેં 'હું'નો સ્વીકાર તો કર્યો જ છે અને હવે 'હું'નો ઇન્કાર કરે છે, તેથી તારી આ 'હું'ના નિષેધની વાત પોતાના પ્રથમના અભ્યુપગમ – સ્વીકારથી જ બાધિત થઈ જાય છે; જેમ, સાંખ્ય આત્માને પ્રથમ અકર્તા નિત્ય ચૈતન્યરૂપ સ્વીકારીને પછી કહે કે તે કર્તા છે, અનિત્ય છે, અચેતન છે, તો તેનો પક્ષ સ્વાભ્યુપગમથી બાધિત થઈ જાય છે. અબાળ લોકો પણ આત્માનું અસ્તિત્વ માને છે ત્યારે તું 'આત્મા નથી' એમ કહે તો તારો એ પક્ષ લોકવિરુદ્ધ જ કહેવાય; જેમ શશીને કોઈ અચન્દ્ર કહે. અને 'હું આત્મા નથી' અર્થાત્ 'હું હું નથી' એમ કહેવું એ સ્વવચનવિરુદ્ધ પણ છે; જેમ કોઈ કહે કે મારી માતા વન્ધ્યા છે.

આ પ્રમાણે તારો પક્ષ જ બરાબર નથી. એ પક્ષાભાસ છે તો 'ભાવગ્રાહક પાંચે પ્રમાણની પ્રવૃત્તિ નથી' એ હેતુ પક્ષનો ધર્મ તો બનશે નહિ; એથી એ એ હેતુ અસિદ્ધ થઈ જશે. અસિદ્ધ હેતુ એ તો હેત્વાભાસ કહેવાય છે. એથી તો સાધ્યસિદ્ધિ થાય નહિ. વળી, હિમાલયનું પરિમાણ કેટલુ છે તે કોઈપણ પ્રમાણથી આપણે સિદ્ધ કરી શકતા નથી, તેમ જ પિશાચાદિ વિશે પણ આપણું કોઈપણ પ્રમાણ પ્રવૃત્ત થતું નથી, છતાં હિમાલયના પરિમાણનો અને પિશાચનો અભાવ સિદ્ધ થતો નથી. તે જ પ્રમાણે આત્મામાં પ્રત્યક્ષાદિ કોઈ પ્રમાણની પ્રવૃત્તિ ન હોય છતાં તેનો અભાવ સિદ્ધ થઈ શકતો નથી એટલે તારો હેતુ વ્યભિચારી પણ છે. વળી આગળ આત્માનું સાધક અનુમાન આપવામાં આવશે તેથી તો આત્માનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ જ છે તો તારો એ હેતુ વિપક્ષવૃત્તિ હોવાથી વિરુદ્ધ પણ છે. આથી તારે આત્માના અસ્તિત્વના વિષયમાં સંદેહ ન કરવો જોઈએ, પણ તેનો પ્રત્યક્ષથી નિશ્ચય જ કરવો જોઇએ (૧૫૫૭)

इन्द्रभूति — 'આત્મા પ્રત્યક્ષ છે' આ વાતને અનુમાનથી સિદ્ધ કરો.

गुणोना प्रत्यक्षथी आत्मानु प्रत्यक्ष

भगवान — આત્મા પ્રત્યક્ષ છે, કારણ કે તેના સ્મરણાદિ વિજ્ઞાનરૂપ ગુણો સ્વસંવેદનથી પ્રત્યક્ષ છે. જે ગુણીના ગુણો પ્રત્યક્ષ હોય છે તે ગુણી પણ પ્રત્યક્ષ હોય છે; જેમ ઘટ. જીવના ગુણો પણ પ્રત્યક્ષ છે, એટલે જીવ પણ પ્રત્યક્ષ છે. ઘટાદિનું પ્રત્યક્ષ પણ તેના રૂપાદિ ગુણોની પ્રત્યક્ષતાને લીધે જ છે. તે જ પ્રમાણે જીવનું પ્રત્યક્ષ પણ તેના સ્મરણાદિ ગુણોની પ્રત્યક્ષતાને કારણે માનવું જ જોઈએ.

इन्द्रभूति — ગુણોની પ્રત્યક્ષતાને કારણે ગુણીની પ્રત્યક્ષતા માનવાનો નિયમ વ્યભિચારી છે, કારણ કે આકાશનો ગુણ શબ્દ પ્રત્યક્ષ છે, છતાં આકાશ પ્રત્યક્ષ થતું નથી.

भगवान — ઉક્ત નિયમ વ્યભિચારી નથી, કારણ કે શબ્દ એ આકાશનો ગુણ નથી પણ એ પૌદ્ગલિક છે. અર્થાત્ શબ્દ એ પુદ્ગલ દ્રવ્યનું એક પરિણામ છે.

इन्द्रभूति — શબ્દને તમે પૌદ્ગલિક શાથી કહો છો?

भगवान — ઇન્દ્રિયનો વિષય છે એથી. જેમ રૂપાદિ ચક્ષુરાદિથી ગ્રાહ્ય છે તેથી પૌદ્ગલિક છે, તેમ શબ્દ પણ શ્રવણેન્દ્રિયથી ગ્રાહ્ય હોવાથી પૌદ્ગલિક છે. (૧૫૫૮)

शब्द पौद्गलिक छे

इन्द्रभूति — ગુણ પ્રત્યક્ષ હોય તો ભલે તમે ગુણને પ્રત્યક્ષ માનો પણ તેથી ગુણીને શી લેવા દેવા?

भगवान — ગુણીને લેવા-દેવા કેમ નહિ? હું તને પૂછું છું કે ગુણો ગુણીથી અભિન્ન છે કે ભિન્ન?

गुण–गुणीनो भेदाभेद

इन्द्रभूति — ગુણોને ગુણીથી અભિન્ન માનીએ તો?

भगवान — જો ગુણો ગુણીથી અભિન્ન હોય તો ગુણ-દર્શનથી ગુણીનું પણ સાક્ષાત્ દર્શન માનવું જ જોઈએ; એટલે જીવના સ્મરણાદિ ગુણોના પ્રત્યક્ષ માત્રથી ગુણી જીવનો પણ સાક્ષાત્કાર માનવો જ જોઈએ. જેમ કપડું અને તેનો રંગ જો અભિન્ન હોય તો રંગના ગ્રહણથી કપડાનુ પણ ગ્રહણ થઈ જ જાય છે, તેમ સ્મરણાદિ ગુણો જો આત્માથી અભિન્ન હોય તો સ્મરણાદિના પ્રત્યક્ષથી આત્મા પણ પ્રત્યક્ષ થઈ જ જાય છે. (૧૫૫૯)

इन्द्रभूति — ગુણથી ગુણી ભિન્ન જ છે, આ પક્ષ માનવાથી તો ગુણનું પ્રત્યક્ષ છતા ગુણીનુ પ્રત્યક્ષ નહિ થાય; એટલે આપ આ પક્ષે એમ નહિ કહી શકો કે સ્મરણાદિ ગુણો પ્રત્યક્ષ હોવાથી ગુણી આત્મા પણ પ્રત્યક્ષ છે

भगवान — ગુણોને ભિન્ન માનવાથી તો ઘટાદિનું પણ પ્રત્યક્ષ નહિ થાય, તો તું ઘટની પણ સિદ્ધિ નહિ કરી શકે; કારણ, ઇન્દ્રિયો વડે માત્ર રૂપાદિનુ ગ્રહણ થયું હોવાથી રૂપાદિને તો પ્રત્યક્ષસિદ્ધ માની શકાશે; પણ રૂપાદિથી ભિન્ન એવા ઘટનું તો પ્રત્યક્ષ થયુ જ નથી તો તેનું અસ્તિત્વ કેવી રીતે સિદ્ધ થશે? — આ પ્રકારે તો ઘટાદિ પદાર્થ પણ સિદ્ધ નથી, તો કેવળ આત્માના જ નાસ્તિત્વનો વિચાર કેમ કરે છે? ઘટાદિની જ સિદ્ધિ પ્રથમ કરી અને પછી આત્મા વિશે વિચાર કરવામાં તેનું દૃષ્ટાંત આપ કે 'ઘટાદિ તો પ્રત્યક્ષસિદ્ધ છે, માટે તેનું અસ્તિત્વ છે; પણ જીવ તો પ્રત્યક્ષ નથી, માટે તેનો અભાવ છે.'

इन्द्रभूति — ગુણો કદી ગુણી વિના તો હોતા નથી — એટલે ગુણના ગ્રહણ દ્વારા ગુણીની પણ સિદ્ધિ થઈ શકે છે — આથી રૂપાદિ ગુણોના ગ્રહણ દ્વારા ઘટાદિની સિદ્ધિ થઈ જશે.

भगवान — એ જ નિયમ આત્મા વિશે પણ કહી શકાય કે સ્મરણાદિ એ ગુણો છે તો તે પણ ગુણી વિના રહેશે નહિ; એટલે જો સ્મરણાદિ ગુણોનું

પ્રત્યક્ષ હોય તો ગુણી આત્મા પણ હોવો જોઈએ વળી ભલે તું આત્માનું પ્રત્યક્ષ ન માને, પણ એ જ નિયમાનુસાર સ્મરણાદિ ગુણોથી ભિન્ન એવા આત્માનું અસ્તિત્વ તો તારે માનવું જ પડશે. (૧૫૬૦)

इन्द्रभूति — સ્મરણાદિ ગુણોનું પ્રત્યક્ષ થવાથી તેનો ગુણી કોઈ હોવો જોઈએ એટલું જ સિદ્ધ થાય છે. પણ આપે તો તે ગુણી આત્મા જ છે એમ કહી નાખ્યું. તે બરાબર નથી: કારણ, દેહમાં જ કૃશતા ગૌરતા આદિ ગુણોની જેમ સ્મરણાદિ ગુણો પણ ઉપલબ્ધ થાય છે: તેથી તેનો ગુણી દેહથી ભિન્ન એવો આત્મા નહિ પણ દેહ જ માનવો જોઈએ. (૧૫૬૧)

ज्ञान देहगुण नथी

भगवान — જ્ઞાનાદિ ગુણો એ દેહના ગુણો સંભવે નહિ, કારણ કે ઘડાની જેમ દેહ મૂર્ત છે અથવા ચાક્ષુષ છે ગુણો ગુણી–દ્રવ્ય વિના રહેતા તો નથી; માટે જ્ઞાનાદિ ગુણોને અનુરૂપ એવા અમૂર્ત અને અચાક્ષુષ આત્માને દેહથી ભિન્ન એવો ગુણી માનવો જોઈએ.

इन्द्रभूति — જ્ઞાનાદિ ગુણોને આપ દેહના નથી માનતા: પણ તેમાં તો પ્રત્યક્ષ બાધ છે, કારણ કે જ્ઞાનાદિ ગુણો શરીરમાં જ દેખાય છે

भगवान — જ્ઞાનાદિ ગુણો દેહમાં છે એવું પ્રત્યક્ષ જ અનુમાનબાધિત હોવાથી જ્ઞાનાદિ ગુણોને દેહમા માની શકાય નહિ, પણ દેહભિન્ન આત્મામાં જ માનવા જોઈએ.

इन्द्रभूति — કયા અનુમાનથી જ્ઞાનાદિગુણોનુ દેહમાં પ્રત્યક્ષ બાધિત છે?

भगवान — દેહમાં રહેલ ઇન્દ્રિયોથી વિજ્ઞાતા–આત્મા ભિન્ન છે. કારણ કે ઇન્દ્રિયોનો વ્યાપાર ન હોવા છતાં તેનાથી ઉપલબ્ધ પદાર્થનુ સ્મરણ થાય છે જેમ ગોખલા દ્વારા જોયેલી વસ્તુને ગોખલા વિના પણ દેવદત્ત સ્મરી શકે છે, માટે દેવદત્ત ગોખલાથી ભિન્ન છે. તે જ પ્રમાણે ઇન્દ્રિયો વિના પણ ઇન્દ્રિયોથી ઉપલબ્ધ પદાર્થનુ સ્મરણ કરતો હોવાથી આત્મા ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન માનવો જોઈએ[1] આ પ્રકારે અનુમાનથી પ્રત્યક્ષ બાધિત હોવાથી તે પ્રત્યક્ષ ભ્રાન્ત છે, એટલે સ્મરણાદિ વિજ્ઞાનરૂપ ગુણોનો ગુણી દેહ માની શકાય નહિ. (૧૫૬૧)

सर्वज्ञने जीव प्रत्यक्ष छे

વળી, આત્માનુ પ્રત્યક્ષ તને પણ છે તે મેં બતાવ્યુ છે તારું એ પ્રત્યક્ષ આંશિક છે, કારણ કે તને આત્માનુ સર્વ પ્રકારે—સંપૂર્ણ પ્રત્યક્ષ નથી પણ મને તો તેનુ સર્વથા પ્રત્યક્ષ છે. તું છદ્મસ્થ છે, વીતરાગ નથી, તેથી તને વસ્તુના અનંત સ્વ અને પર પર્યાયોનો સાક્ષાત્કાર થઈ શકે નહિ, પણ વસ્તુના અંશનો સાક્ષાત્કાર

૧. આ બાબતમા વાયુભૂતિ સાથેના વાદમાં વિશેષ ચર્ચા કરવામાં આવી છે.

થાય છે. જેમ ઘટાદિ પદાર્થો પ્રદીપાદિથી દેશતઃ પ્રકાશિત થાય છે છતાં ઘટ પ્રકાશિત થઈ ગયો એમ કહેવાય છે, તેમ છદ્મસ્થનું પ્રત્યક્ષ એ ઘટાદિ પદાર્થોનું આંશિક પ્રત્યક્ષ છે છતાં ઘટનું પ્રત્યક્ષ થયું એવો વ્યવહાર થાય છે. તે જ પ્રમાણે આત્મા વિશે તને આંશિક પ્રત્યક્ષ છતાં કહી શકાય છે કે આત્મા તને પ્રત્યક્ષ થઈ ગયો છે. હું તો કેવલી છું તેથી મારું જ્ઞાન અપ્રતિહત અને અનન્ત હોવાથી મને તો આત્મા સંપૂર્ણભાવે પ્રત્યક્ષ છે. તારો સંશય અતીન્દ્રિય છતાં, અર્થાત્ તારા આત્મામાં રહેલા સંશય બાહ્ય ઇન્દ્રિયોથી અગ્રાહ્ય છતા, મેં જાણી લીધો એ બાબત જેમ તને પ્રતીતિસિદ્ધ છે, તેમ આ બાબત પણ માની લે કે મને આત્માનો સંપૂર્ણ સાક્ષાત્કાર થયો છે.　　　(૧૫૬૩)

ઇન્દ્રભૂતિ — મારા પોતાના દેહમાં આત્માનું મને આંશિક પ્રત્યક્ષ છે એ વાત સ્વીકારવામાં હવે મને વાંધો નથી; પણ બીજાના દેહમાં આત્મા છે તે હું કેવી રીતે જાણું?

ભગવાન — એ જ પ્રકારે અનુમાનથી બીજાના દેહમાં પણ વિજ્ઞાનમય આત્મા છે તે તું જાણી લે. જેમકે બીજાના દેહમાં પણ વિજ્ઞાનમય જીવ છે, કારણ કે તેની ઇષ્ટમાં પ્રવૃત્તિ અને અનિષ્ટમાંથી નિવૃત્તિ દેખાય છે. જેમ પોતાની ઇષ્ટમાં પ્રવૃત્તિ અને અનિષ્ટમાંથી નિવૃત્તિ થાય છે તો પોતાના શરીરમાં આત્મા છે, તેમ બીજાના શરીરમાં પણ આત્મા હોવો જોઈએ. જો બીજાના શરીરમા આત્મા ન હોય તો ઘટાદિની જેમ તેની પણ ઇષ્ટમાં પ્રવૃત્તિ અને અનિષ્ટથી નિવૃત્તિ ન થાય માટે પરદેહમાં પણ આત્મા માનવો જોઈએ. (૧૫૬૪)

अन्य देहमा आत्मसिद्धि

ઇન્દ્રભૂતિ — આપની સાથે આટલી ચર્ચાથી આત્મા છે એમ તો લાગે છે; પણ મારા વિચારમાં જે અસંગતિ આપને જણાઈ હોય તે બતાવો તો સારૂ

ભગવાન — જે તેં એમ વિચાર્યું હતું[1] કે 'જીવના કોઈ પણ લિંગનો જીવ સાથેનો સંબંધ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી પૂર્વગૃહીત છે જ નહિ, જેમ સસલા સાથે તેનું શિંગડું કદી દેખાયુ નથી, તેમ, એટલે જીવનુ ગ્રહણ લિંગથી થઈ શકે નહિ,' ઇત્યાદિ (૧૫૬૫). તે બાબતમા જણાવવાનુ કે એવો એકાંત નિયમ નથી કે લિંગી — સાધ્ય સાથે લિંગ–હેતુને પહેલા જોયો હોય તો જ પછી લિંગથી સાધ્યની સિદ્ધિ થાય છે, અન્યથા નહિ, કારણ કે ભૂતને હાસ્ય, ગાન, રુદન, હાથપગ પછાડવાની ક્રિયા, આંખના ચાળા ઇત્યાદિ તેના લિંગ સાથે કદી આપણે જોયુ નથી હોતું, છતાં એ લિંગો જોઈને બીજાના શરીરમાં ભૂતનું અનુમાન થાય છે. તે જ પ્રમાણે આત્માનું

आत्मसिद्धिमा अनुमान

---

૧. જુઓ ગાથા ૧૫૫૧.

અનુમાન, ભલે પહેલાં તેની સાથે લિંગદર્શન ન થયું હોય છતાં, થઈ શકે છે, તેમ માનવું જોઈએ. (૧૫૬૬)

વળી, આત્મસાધક અનુમાનપ્રયોગ આવો પણ કરી શકાય છે — દેહનો કોઈ કર્તા હોવો જોઈએ, કારણ કે તેનો ઘડાની જેમ સાદિ એવો પ્રતિનિયત — ચોક્કસ એક આકાર છે. જેનો કોઈ કર્તા નથી હોતો તેનો સાદિ એવો પ્રતિનિયત આકાર પણ નથી હોતો; જેમ વાદળાનો. મેરુ આદિ નિત્ય પદાર્થોનો પણ પ્રતિનિયત આકાર તો હોય છે પણ તેની આદિ નથી, કારણ કે નિત્ય છે; એટલે હેતુમાં આદિ એવું વિશેષણ આપ્યું છે. આથી ઉક્ત હેતુથી મેરુ જેવા પ્રતિનિયત આકારવાળા છતાં નિત્ય પદાર્થોનો કોઈ કર્તા સિદ્ધ થતો નથી; પણ જે પદાર્થોનો આકાર સાદિ અને પ્રતિનિયત હશે તેમનો જ કોઈ કર્તા સિદ્ધ થાય છે.

વળી, બીજું પણ આત્મસાધક અનુમાન છે તે આ પ્રમાણે. — ઇન્દ્રિયોનો કોઈ અધિષ્ઠાતા હોવો જોઈએ, કારણ કે તે કરણો છે; જેમ દંડાદિ કરણોનો કુંભકારાદિ અધિષ્ઠાતા છે તેમ જેનો કોઈ અધિષ્ઠાતા ન હોય તે આકાશની જેમ કરણ પણ નથી બનતું. એટલે ઇન્દ્રિયોનો કોઈ અધિષ્ઠાતા માનવો જોઈએ. અને તે આત્મા છે. (૧૫૬૭)

વળી, ત્રીજું પણ આત્મસાધક અનુમાન આ પ્રમાણે છે. ઇન્દ્રિય દ્વારા વિષયોનું ગ્રહણ-આદાન થાય ત્યારે તે, બે વચ્ચેના ગ્રહણ-ગ્રાહ્ય-ભાવ સંબંધમાં કોઈ આદાતા — ગ્રહણ કરનાર હોવો જોઈએ, કારણ કે તે બન્નેમાં આદાન-આદેય ભાવ છે જ્યાં આદાન-આદેય ભાવ હોય છે ત્યાં કોઈ આદાતા હોય છે. જેમ લોઢા અને સાણસીમાં આદાન-આદેયભાવ છે તો લુહાર તેમા આદાતા છે, તેમ ઇન્દ્રિય અને વિષયમા પણ આદાન-આદેયભાવ હોવાથી તેમાં પણ કોઈ આદાતા હોવો જોઈએ. જ્યાં આદાન-આદેય-ભાવ નથી હોતો ત્યા આદાતા પણ નથી હોતો; જેમ આકાશમાં. માટે ઇન્દ્રિય અને વિષયોમા કોઈ આદાતા માનવો જોઈએ. અને તે જ આત્મા છે. (૧૫૬૮)

આત્મસાધક ચોથું અનુમાન આ પ્રમાણે છે — દેહાદિનો કોઈ ભોક્તા — અર્થાત્ ભોગવનાર હોવો જોઈએ, કારણ કે તે ભોગ્ય છે, જેમ ભોજન અને વસ્ત્ર ભોગ્ય હોવાથી તેનો ભોક્તા પુરુષ છે. જેનો કોઈ ભોક્તા નથી તે ખરવિષાણની જેમ ભોગ્ય પણ નથી. શરીરઆદિ તો ભોગ્ય છે, માટે તેનો ભોક્તા હોવો જોઈએ. જે ભોક્તા છે તે આત્મા છે

વળી, પાંચમું આત્મસાધક અનુમાન આ પ્રમાણે છે — દેહાદિનો કોઈ અર્થી—સ્વામી છે, કારણ કે દેહાદિ સંઘાતરૂપ છે. જે સંઘાતરૂપ હોય છે તેનો કોઈ સ્વામી હોય છે; જેમ ઘર એ સંઘાતરૂપ છે તો તેનો સ્વામી કોઈ પુરુષ છે.

દેહાદિ પણ સંઘાતરૂપ છે, એટલે તેનો પણ કોઈ સ્વામી હોવો જોઈએ. જે સ્વામી છે તે આત્મા છે. (૧૫૬૯)

इन्द्रभूति — ઉક્ત હેતુઓથી શરીરનો કોઈ કર્તા-ભોક્તા આદિ છે એટલું માત્ર સિદ્ધ થાય છે. પણ તે જીવ છે એ તો સિદ્ધ થતું નથી. તો પછી કર્તાદિ એ જીવ છે એમ શાથી કહો છો?

भगवान — ઈશ્વરાદિ બીજો કોઈ શરીરનો કર્તા ભોકતા કે સ્વામી તો યુક્તિથી વિરુદ્ધ છે; માટે જીવને જ તેનો કર્તા ભોક્તા અને સ્વામી માનવો જોઈએ.

इन्द्रभूति — કર્તા ભોક્તા અને સ્વામી-રૂપે જીવના સાધક જે હેતુઓ બતાવ્યા છે તે બધા સાધ્યથી વિરોધી વસ્તુના સાધક હોવાથી વિરુદ્ધ હેત્વાભાસો છે, કારણ કે તમારે ઉક્ત હેતુઓથી જે જીવને સિદ્ધ કરવો છે તે તો નિત્ય અમૂર્ત અને અસંઘાતરૂપે સિદ્ધ કરવો અભિપ્રેત છે, પણ તેને બદલે ઉક્ત હેતુઓથી જે કર્તારૂપે જીવ સિદ્ધ થાય છે તે કુંભકારાદિની જેમ મૂર્ત અનિત્ય અને સંઘાતરૂપ સિદ્ધ થાય છે.

भगवान — ઉક્ત હેતુઓથી સંસારી આત્માની કર્તાદિરૂપે સિદ્ધિ અભિપ્રેત હોવાથી તેં બતાવેલ દોષ નથી, કારણ કે સંસારી આત્મા આઠ કર્મોથી આવૃત હોવાથી અને શરીર સહિત હોવાથી તે કથંચિત્ મૂર્તાદિરૂપ છે જ. (૧૫૭૦)

आत्मा कथंचित् मर्त छे

હે સૌમ્ય! આત્માનુ સાધક એક અન્ય અનુમાન આ પ્રમાણે છે. — તારામાં જીવ છે જ, કારણ કે તને તે વિષયમાં સંશય છે. જે જે વિષયમાં સંશય હોય છે તે તે વિષય વિદ્યમાન હોય છે; જેમ સ્થાણુ — ઠૂંઠું અને પુરુષ એ વિષયમાં સંશય થાય છે તો તે બન્ને વિદ્યમાન હોય છે, કારણ કે જે અવસ્તુ હોય છે, સર્વથા અવિદ્યમાન હોય છે, તેના વિષયમાં કદી કોઈને સંશય થતો જ નથી.

संशयनो विषय होवाथी जीव छे

इन्द्रभूति — જે વિષયમા સંશય હોય છે ત્યાં સંશયની વિષયભૂત બે વસ્તુમાંથી એક વિદ્યમાન હોય છે; જેમ કે સ્થાણુ-પુરુષવિષયક સંદેહ સ્થળમાં ઉક્ત બન્નેમાંથી કોઈ એક જ વિદ્યમાન હોય છે, બન્ને વિદ્યમાન નથી હોતા. તો પછી આપ એમ કેમ કહો છે કે સંશયનો જે વિષય હોય છે તે વિદ્યમાન હોય જ છે?

भगवान — હે ગૌતમ! મેં એમ તો નથી જ કહ્યું કે જ્યાં જે વિશે સંદેહ હોય તે ત્યાં જ હોય છે. મારુ તો એટલું જ કહેવાનું છે કે સંશયની વિષયભૂત વસ્તુ ત્યાં કે અન્યત્ર ગમે ત્યાં, પણ વિદ્યમાન અવશ્ય હોય છે; એટલે જીવ વિશે તને સંદેહ છે. માટે જીવ અવશ્ય વિદ્યમાન માનવો જોઈએ. અન્યથા તે વિશે સંશય થાય જ નહિ; જેમ છઠ્ઠા ભૂત વિશે સંશય નથી થતો તેમ. (૧૫૭૧)

इन्द्रभूति — સંશયવિષયભૂત પદાર્થ અવશ્ય વિદ્યમાન હોય તો કેટલાકને ખરના વિષાણુ — શિંગડા વિશે પણ સંશય થતો હોવાથી ખરનું વિષાણુ પણ વિદ્યમાન માનવું પડશે.

भगवान — મેં તો કહ્યું જ છે કે સંશયની વિષયભૂત વસ્તુ સંસારમાં ગમે ત્યાં હોવી જ જોઈએ. અવિદ્યમાનમાં સંશય થાય જ નહિ. પ્રસ્તુતમાં સંશયવિષયભૂત વિષાણુ ખરને ભલે ન હોય, પણ અન્યત્ર ગાય વગેરેને તો છે જ. જો જગતમાં વિષાણનો સર્વથા અભાવ હોય તો તે વિશે સંદેહ થાય જ નહિ. આ જ પ્રમાણે વિપર્યયજ્ઞાનમાં અર્થાત્ ભ્રમજ્ઞાનમાં પણ સમજી લેવાનું છે. વિશ્વમાં જો સર્વથા સર્પનો અભાવ હોય તો દોરીના ટુકડામાં સર્પનો ભ્રમ થઈ શકે જ નહિ આ ન્યાયે શરીમાં જો તું આત્માનો ભ્રમ માનતો હોય તોપણ આત્માનુ અસ્તિત્વ ત્યાં નહિ તો અન્યત્ર માનવું જ પડશે. જીવનો સર્વથા અભાવ હોય તો તેનો ભ્રમ થઈ શકે નહિ. (૧૫૭૨)

વળી, બીજે પ્રકારે પણ જીવને સિદ્ધ કરી શકાય છે તે આ પ્રમાણે.—

अजीवना प्रतिपक्षी-रूपे जीवनी सिद्धि

અજીવનો પ્રતિપક્ષી કોઈ હોવો જોઈએ, કારણ કે અજીવમાં વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદનો પ્રતિષેધ થયેલો છે. જ્યાં જ્યાં વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદનો પ્રતિષેધ હોય છે ત્યાં ત્યાં તેનો પ્રતિપક્ષી હોય છે; જેમ 'અઘટ'નો પ્રતિપક્ષી 'ઘટ' છે અહીં 'અઘટ' કહીએ છીએ ત્યારે તેમાં 'ઘટ' એવા વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદનો નિષેધ થયેલો છે, તેથી 'અઘટ'નો વિરોધી 'ઘટ' અવશ્ય વિદ્યમાન છે જેને પ્રતિપક્ષી નથી હોતો તેમાં વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદનો નિષેધ પણ નથી હોતો; જેમ અખરવિષાણ અગર અડિત્થમાં. આમાં ખરવિષાણ એ શુદ્ધ પદ નથી, કારણ કે તે સામાસિક છે, અને ડિત્થ[1] એ વ્યુત્પત્તિવાળું નથી; આથી એ બન્નેને વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદ કહી શકાય નહિ. એટલે અખરવિષાણનુ વિરોધી ખરવિષાણ અને અડિત્થનુ વિરોધી ડિત્થ એ બન્નેની વિદ્યમાનતા આવશ્યક નથી. પણ અજીવમાં તો તેમ નથી, તેમા તો વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદ જીવનો નિષેધ થયેલો છે. તેથી જીવનુ અસ્તિત્વ અવશ્ય હોવું જોઈએ.

निषेध्य होवाथी जीवसिद्धि

વળી, 'જીવ નથી' એમ તું કહે છે તેથી જ જીવનુ અસ્તિત્વ સિદ્ધ થઈ જાય છે, કારણ જો જીવ સર્વથા હોય જ નહિ તો 'જીવ નથી' એવો પ્રયોગ જ થાય નહિ જેમ દુનિયામાં જો ઘડો ક્યાંય ન જ હોય તો 'ઘડો નથી' એવો પ્રયોગ જ ન થાય; તેમ જીવ જો સર્વથા ન હોય તો 'જીવ નથી' એવો પણ પ્રયોગ ન થાય.

---

૧. લાકડાનો હાથી 'ડિત્થ' કહેવાય છે.

એટલે જેમ 'ઘડો નથી' એમ કહીએ છીએ ત્યારે આપણી સામે નહિ પણ અન્યત્ર ઘડો અવશ્ય હોય છે; તેમ 'જીવ નથી' એમ કહીએ છીએ ત્યારે અહીં નહિ તો અન્યત્ર જીવનું અસ્તિત્વ અવશ્ય માનવું જોઈએ. જે વસ્તુ સર્વથા હોતી નથી તેના વિશે નિષેધ પણ કરાતો નથી, તેને 'નથી' એમ પણ કહેવાતું નથી; જેમ ખરવિષાણુ જેવા અસત્ છઠ્ઠા ભૂત વિશે. જીવનો તો તું નિષેધ કરે છે, માટે જ તારે તેનું અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ. (૧૫૭૩)

इन्द्रभूति—'ખરવિષાણુ નથી' એમ કહેવાય તો છે, તો આપ એમ કેમ કહો છો કે જેનું સત્ત્વ–અસ્તિત્વ ન હોય તેને વિશે 'નથી' એવો પ્રયોગ નથી થતો? અને વળી જેની સાથે 'નથી' શબ્દનો પ્રયોગ થાય છે તેનું આપના મત પ્રમાણે અવશ્ય અસ્તિત્વ હોય છે, તો આપે ખરવિષાણુનું પણ અસ્તિત્વ માનવું પડશે, કારણ કે 'ખરવિષાણુ નથી' એવો પ્રયોગ તો થાય છે.

निषेधनो अर्थ

भगवान—હું એ નિયમ પર દૃઢ છું કે જે સર્વદા અસત્ અર્થાત અવિદ્યમાન હોય તેનો નિષેધ થઈ શકતો નથી અને જેનો નિષેધ થાય છે તે જગતમાં ક્યાંક તો વિદ્યમાન હોય જ છે. વસ્તુતઃ નિષેધથી વસ્તુના સર્વથા અભાવનુ પ્રતિપાદન નથી થતું, પણ તેના સંયોગાદિના અભાવનુ પ્રતિપાદન થાય છે અર્થાત્ દેવદત્ત જેવા કોઈ પણ પદાર્થનો જ્યારે આપણે નિષેધ કરીએ છીએ ત્યારે તેના સર્વથા અભાવનુ પ્રતિપાદન નથી કરતા. પણ અન્યત્ર વિદ્યમાન એવા દેવદત્તાદિનો અન્યત્ર સંયોગ નથી, કે સમવાય નથી, કે સામાન્ય અગર તો વિશેષ નથી, એટલું જ બતાવવું અભિપ્રેત હોય છે. જ્યારે આપણે 'ઘરમા દેવદત્ત નથી' એમ કહીએ છીએ ત્યારે તાત્પર્ય એટલું જ છે કે દેવદત્ત અને ગૃહ બન્ને વિદ્યમાન છતાં બન્નેનો સંયોગ નથી, તેમ જ્યારે આપણે એમ કહીએ છીએ કે 'ખરવિષાણુ નથી' ત્યારે એનુ તાત્પર્ય એવું છે કે ખર અને વિષાણુ એ બન્ને પદાર્થો પોતપોતાને સ્થાને વિદ્યમાન છતાં એ બન્નેનો સમવાય-સંબંધ નથી. તે જ પ્રમાણે જ્યારે આપણે એમ કહીએ છીએ કે 'બીજો ચન્દ્ર નથી' ત્યારે ચન્દ્રનો સર્વથા નિષેધ નથી, પણ ચંદ્ર સામાન્યનો નિષેધ છે અર્થાત્ એક વ્યક્તિમાં સામાન્યને અવકાશ નથી અને જ્યારે આપણે એમ કહીએ છીએ કે 'ઘટ જેવડું મોતી નથી' ત્યારે મોતીનો સર્વથા નિષેધ અભિપ્રેત નથી, પણ ઘટના પરિમાણરૂપ વિશેષનો અભાવ મોતીમાં છે એટલું જ પ્રતિપાદિત કરવું અભિપ્રેત છે આ પ્રમાણે 'આત્મા નથી' એમાં પણ આત્માનો સર્વથા અભાવ અભિપ્રેત ન હોવો જોઈએ, પણ તેના સંયોગાદિનો જ નિષેધ માનવો જોઈએ.

इन्द्रभूति—આપના નિયમ પ્રમાણે તો 'તું ત્રિલોકેશ્વર નથી' એમ મારા વિશે કહેવાય તો હું ત્રણ લોકનો ઇશ્વર પણ બની જાઉં, કારણ કે મારી ત્રિલોકેશ્વરતાનો

નિષેધ કરાયો છે. પણ હું કાંઈ ત્રણ લોકનો ઈશ્વર નથી તે તો આપ જાણો છો. એટલે જેનો નિષેધ કરાય તે વસ્તુ હોવી જોઈએ, એ નિયમ અયુક્ત છે. વળી, આપના મત પ્રમાણે નિષેધ ઉક્ત ચાર પ્રકારનો હોવાથી — 'પાંચમા પ્રકારનો નિષેધ નથી' એમ કહેવાય; પણ આપે બતાવેલા ઉક્ત નિયમાનુસાર નિષેધનો પાંચમો પ્રકાર પણ હોવો જોઈએ, કારણ કે આપ તેનો નિષેધ કરો છો.

ભગવાન — તું મારા કહેવાનુ તાત્પર્ય બરાબર સમજ્યો નથી, અન્યથા આવા પ્રશ્નો થાય જ નહિ. જ્યારે એમ કહેવાય છે કે 'તું ત્રણ લોકનો ઈશ્વર નથી' ત્યારે પણ તારી ઈશ્વરતાનો સર્વથા નિષેધ અભિપ્રેત નથી, કારણ કે તું તારા શિષ્યોને ઈશ્વર તો છે જ; પણ ત્રિલોકેશ્વરતારૂપ વિશેષ માત્રનો જ નિષેધ અભીષ્ટ છે. તે જ પ્રમાણે પ્રતિષેધ પાંચસંખ્યાથી વિશિષ્ટ નથી એટલુ જ તાત્પર્ય પાંચમા પ્રકારના નિષેધમાં છે; પ્રતિષેધનો સર્વથા અભાવ અભિપ્રેત છે જ નહિ.

ઇન્દ્રભૂતિ — મને આપની આ બધી વાતો સાવ અસંબદ્ધ જ લાગે છે. આપ જોતા નથી કે મારું ત્રિલોકેશ્વરપણું મૂળમા જ અસત્ અવિદ્યમાન છે, માટે અસત્નો જ નિષેધ કરાયો છે. તે જ પ્રમાણે પ્રતિષેધનો પાંચમો પ્રકાર પણ સર્વથા અસત્ છે, માટે જ તેનો નિષેધ કરાયો છે. આ પ્રમાણે સંયોગ સમવાય સામાન્ય કે વિશેષ એ બધા પણ અસત જ છે, માટે ગૃહાદિમાં તેનો નિષેધ કરાય છે. આથી તો એમ જ સિદ્ધ થાય છે કે જે અસત્ છે તેનો નિષેધ થાય છે; તેથી 'જેનો નિષેધ થાય છે તે વિદ્યમાન હોય જ છે' એવું આપનું કથન અયુક્ત છે.

ભગવાન — મારા કથનને બરાબર સમજવાનો પ્રયત્ન કરીશ તો તને તે સયુક્તિક જણાશે. મેં એમ તો કહ્યું જ નથી કે જેનો નિષેધ કરાય છે તે સર્વત્ર સર્વથા હોય છે. મારા કહેવાનુ તાત્પર્ય તો એટલુ જ છે કે જ્યાં જે વસ્તુનો નિષેધ કરાતો હોય તે ત્યાં ભલે ન હોય, છતાં તે અન્યત્ર તો વિદ્યમાન હોય જ છે; જેમ કે દેવદત્તનો સંયોગ ભલે તેના ઘરમાં ન હોય, પણ અન્યત્ર રસ્તામાં અગર બીજાના ઘરમાં તો દેવદત્તનો સંયોગ વિદ્યમાન હોય જ છે. આ જ પ્રકારે સમવાય સામાન્ય અને વિશેષની બાબતમાં પણ એ નિશ્ચિત છે કે તેનો નિષેધ એકત્ર થતો હોય તો અન્યત્ર તે સિદ્ધ — વિદ્યમાન હોય જ છે.

સર્વથા અસત્નો નિષેધ નથી

ઇન્દ્રભૂતિ — હું પણ આપની વાતને માનીને જ કહું કે શરીરમાં જીવ નથી, તો શું ખોટું? શરીરમાં અવિદ્યમાન એવા જીવનો જ હું નિષેધ કરું છું; પણ આપ તો શરીરમાં પણ જીવને માનો છો. તે બાબતમાં મને વાંધો છે.

ભગવાન—તેં એમ કહીને મારો પરિશ્રમ ઓછો કર્યો છે; કારણ, મારો મૂળ ઉદ્દેશ જીવનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કરવાનો છે. તે જો

शरीर जीवनो आश्रय छे

સિદ્ધ થતો હોય તો પછી તેનો આશ્રય તો સ્વતઃ સિદ્ધ થઈ જ જશે; કારણ, તે નિરાશ્રય તો નથી. તેં શરીરમાં જીવનો નિષેધ કર્યો તેથી તેની વિદ્યમાનતા તો ઉક્ત નિયમથી સિદ્ધ થઈ જ ગઈ. હવે તે વસ્તુતઃ શરીરમાં છે કે નહિ એ પ્રશ્ન વિચારવાનો છે. જીવિત શરીરમાં જીવની ઉપસ્થિતિનાં ચિહ્નો જ્ઞાનાદિ દેખાતાં હોય તો શા માટે તે શરીરમાં જીવ ન માનવો એ તું જ બતાવ.

ઇન્દ્રભૂતિ—શરીરમાં જીવ માનવાને બદલે શરીરને જ જીવ માનવામાં શો વાંધો ?

ભગવાન—શરીરમાં જીવ હોય છે ત્યાંસુધી 'આ જીવે છે' એવો વ્યવહાર થાય છે, પણ શરીરથી જીવનો સંબંધ છૂટી જાય છે ત્યારે 'આ મરી ગયો' એવો વ્યવહાર થાય છે વળી, જીવમાં મૂઢતા આવે છે ત્યારે 'આ મૂર્છિત થઈ ગયો છે' એમ કહેવાય છે—ઇત્યાદિ વ્યવહારો માત્ર શરીરને જ જીવ માનવામાં આવે તો ઘટી શકે નહિ. (૧૫૭૪)

વળી, 'જીવ' એ પદ 'ઘટ' પદની જેમ વ્યુત્પત્તિવાળું શુદ્ધ પદ હોવાથી સાર્થક હોવું જોઈએ-અર્થાત્ 'જીવ'પદનો કોઈ અર્થ હોવો જોઈએ.

जीवपद सार्थक छे

જે પદ સાર્થક નથી હોતું તે વ્યુત્પત્તિવાળું શુદ્ધ પદ પણ નથી હોતું; જેમ ડિત્થ કે ખરવિષાણ આદિ પદ. 'જીવ'પદ તો તેવું નથી—અર્થાત્ તે તો વ્યુત્પત્તિવાળું પદ છે; માટે તેનો અર્થ હોવો જોઈએ.

ઇન્દ્રભૂતિ—દેહ જ 'જીવ'પદનો અર્થ છે: તેથી ભિન્ન બીજી કોઈ વસ્તુ 'જીવ'-પદનો અર્થ નથી શાસ્ત્રવચન પણ કહે છે કે "[1] જીવ શબ્દ દેહ માટે જ વપરાય છે; જેમ કે આ જીવ છે, તેનો ઘાત નથી કરતો" તાત્પર્ય એ છે કે જીવ તો તમે નિત્ય માનો છો; એટલે એના ઘાતનો તો પ્રશ્ન જ નથી; શરીરનો જ ઘાત થાય છે. માટે ઉક્ત વચનમાં જીવના ઘાતનો નિષેધ જે બતાવ્યો છે તે જીવશબ્દનો અર્થ શરીર માનીને જ છે.

ભગવાન—'જીવ'પદનો અર્થ શરીર ઘટી ન શકે, કારણ કે જીવશબ્દના પર્યાયો શરીરશબ્દના પર્યાયોથી જુદા છે. જે શબ્દોના પર્યાયોમાં ભેદ

देह जीवपदनो अर्थ नथी

હોય તે શબ્દોના અર્થમાં પણ ભેદ હોવો જોઈએ. જેમ ઘટશબ્દ અને આકાશશબ્દના પર્યાયો જુદા જુદા છે તો બન્ને શબ્દોના અર્થ પણ જુદા છે, તેમ શરીર અને જીવના પર્યાયો પણ જુદા છે—જેમકે જીવના પર્યાયો જન્તુ, પ્રાણી, સત્ત્વ, આત્મા આદિ છે, જ્યારે શરીરપદના પર્યાયો દેહ, વપુ કાય, કલેવર આદિ છે. આમ પર્યાયોનો ભેદ છતાં

---

[1] "देह एवाऽयमनुप्रयुज्यमानो दृष्टः, यथैव जीवः, एनं न हिनस्ति"

જો અર્થમાં અભેદ હોય તો સંસારમાં વસ્તુભેદ જ નહિ રહે; બધું એક જ રૂપ માનવું પડશે. ઉક્ત શાસ્ત્રવચનમાં જે શરીરને જીવ કહેવામાં આવ્યો છે તે ઉપચારથી છે, કારણ કે જીવ શરીરનો પ્રાયઃ સહચારી છે અને શરીરમાં અવસ્થિત પણ છે, તેથી શરીરમાં જીવનો ઉપચાર કરવામાં આવે છે. વસ્તુતઃ જીવ અને શરીર એ જુદા જ છે. જો તેમ ન હોય તો 'જીવ તો ચાલ્યો ગયો, હવે શરીરને બાળી મૂકો' આવો પ્રયોગ લોકો કરે છે તે ન સંભવે.

વળી, દેહ અને જીવનાં લક્ષણો પણ જુદાં છે — જીવ જ્ઞાનાદિ ગુણયુક્ત છે ત્યારે દેહ તો જડ છે. આથી પણ દેહ એ જ જીવ કેમ સંભવે? માટે તે બન્નેને જુદા જ માનવા જોઈએ. પ્રથમ મેં તને એ સમજાવ્યુ જ છે કે જ્ઞાનાદિ ગુણો દેહના સંભવે નહિ, કારણ કે દેહ મૂર્ત છે — ઇત્યાદિ. (૧૫૭૫-૭૬)

सर्वज्ञवचनथी जीवसिद्धि

મેં આ પ્રકારે પ્રત્યક્ષ અને અનુમાનથી જીવનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કર્યું છતાં હજી તારા મનમાંથી સંદેહ ગયો જણાતો નથી; તો હવે આ છેલ્લું પ્રમાણ એવું આપું છું કે જેથી તારો સંદેહ સર્વથા દૂર થઈ જશે :—

'જીવ છે' એવું મારું વચન તારે સત્ય માનવું જોઈએ, કારણ કે તે મારું વચન છે, જેમ તારા સંશયને પ્રતિપાદન કરનારું મારું વચન તેં સત્ય માન્યુ છે. અથવા તારે 'જીવ છે' એવું મારું વચન સત્ય માનવું જોઈએ કારણ કે એ સર્વજ્ઞનું વચન છે. તને માન્ય એવા સર્વજ્ઞના વચનની જેમ મારુ પણ વચન તારે પ્રમાણ માનવું જોઈએ. (૧૫૭૭)

इन्द्रभूति—આપ સર્વજ્ઞ હો તેથી શું થયુ? સર્વજ્ઞ શું જૂઠું ન બોલે?

सर्वज्ञ जूठुं न बोले

भगवान—ના, કદી નહિ; કારણ, મારામાં ભય, રાગ, દ્વેષ, મોહ એ દોષો, જેને લઈને મનુષ્ય જૂઠું અગર હિંસક વચન બોલે છે, તેનો સર્વથા અભાવ છે, તેથી મારાં બધાં વચનો સત્ય અને અહિંસક છે; જેમ જ્ઞાતા એવા મધ્યસ્થનાં વચનો. માટે તારે મારા વચનમા વિશ્વાસ રાખીને જીવનું અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ. (૧૫૭૮)

इन्द्रभूति—પણ આપ સર્વજ્ઞ છો તે હું કેવી રીતે જાણું?

भगवान सर्वज्ञ शाथी?

भगवान—હું તારા સર્વ સંશયોનું નિવારણ કરું છું એ જ મારા સર્વજ્ઞપણાની સાબિતી છે. જે સર્વજ્ઞ ન હોય તે સર્વ સંશયોનુ નિવારણ કેવી રીતે કરી શકે? તને જે જે વિષયમાં સંદેહ હોય, જે તું ન જાણતો હોય—એ બધી બાબતો વિશે તું મને પૂછીને ખાતરી કરી લે કે હું સર્વ સંશયોનું નિવારણ કરનાર સર્વજ્ઞ છું કે નહિ. (૧૫૭૯)

આ પ્રમાણે, હે ગૌતમ, ઉપયોગલક્ષણ જીવને સર્વ પ્રમાણથી સિદ્ધ થયેલો માની લે. એ જીવ સંસારી અને સિદ્ધ એ બે પ્રકારનો છે. અને સંસારી જીવના પાછા ત્રસ અને સ્થાવર એવા બે ભેદ છે તે પણ તું જાણી લે. (૧૫૮૦)

ઇન્દ્રભૂતિ—આપ તો જીવને નાના કહો છો પણ વેદાન્ત શાસ્ત્રમાં તો જીવ બ્રહ્મ એક જ છે, એમ કહ્યું છે; જેમકે—

जीव एक ज छे

"[1]જુદાં જુદાં ભૂતોમાં એક જ આત્મા પ્રતિષ્ઠિત છે. છતાં તે એકરૂપે અને નાનારૂપે જલમાં ચંદ્રના પ્રતિબિમ્બની જેમ દેખાય છે."

"[2]આકાશ એક છે અને વિશુદ્ધ છે, છતાં તિમિર-રોગવાળો પુરુષ તેને અનેક માત્રાઓ—રેખાઓથી ચિત્રવિચિત્ર જુએ છે. તે જ પ્રકારે વિકલ્પશૂન્ય—એક અને વિશુદ્ધ બ્રહ્મ છે, છતાં અવિદ્યા વડે જાણે તે કલુષિત ન થઈ ગયુ હોય, તેમ તે ભિન્ન—અનેક ભાસે છે."

"[3]જેનાં મૂળ ઊર્ધ્વ—આકાશમાં છે અને શાખાઓ અધઃ—જમીનમાં છે એવા અશ્વત્થ—વૃક્ષને અવ્યય—શાશ્વત કહેવામાં આવ્યું છે. છન્દ એનાં પાંદડાં છે. જે તેને જાણે છે તે જ વેદજ્ઞ—બ્રહ્મજ્ઞ છે."

ઉપનિષદોમાં પણ કહ્યું છે—[4]"જે હતું અને જે થશે, આ બધું પુરુષરૂપ

---

૧ "एक एव हि भूतात्मा भूत भूत प्रतिष्ठित. ।
एकधा बहुधा चैव दृश्यत जलचन्द्रवत् ॥"
બ્રહ્મબિન્દુ ઉપ૦ ૧૧

૨ "यथा विशुद्धमाकाश तिमिरोपप्लुतो जनः ।
सङ्कीर्णमिव मात्राभिर्भिन्नाभिरभिमन्यत ॥
तथेदममल ब्रह्म निर्विकल्पमविद्यया ।
कलुषत्वमिवापन्न भेदरूप प्रकाशत ॥"
बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक ३–४–४३, ४४ ।

૩ "ऊर्ध्वमूलमधःशाखमश्वत्थ प्राहुरव्ययम् ।
छन्दासि यस्य पर्णानि यस्त वेद स वेदवित् ॥"
भगवद्गीता १५–१. યોગશિખોપનિષદ ૬–૧૪

૪ "पुरुष एवेदं ग्नि सर्वं यद् भूत यच्च भाव्यम्, उतामृतत्वस्येशानो यदन्नेनातिरोहति ।"
છપાયેલ વિશેષ આવશ્યક ભાષ્યની ટીકામાં पुरुष एवेद ग्नि सर्व એવો પાઠ છે, પણ ખરી સ્થિતિ જુદી છે. આ મંત્ર ઋગ્વેદ ૧૦. ૯૦ ૨. સામવેદ ૬૧૯. યજુર્વેદ ૩૧. ૨. અને અથર્વવેદ ૧૯. ૬. ૪. ચારેમાં છે. અને પાઠ पुरुष एवेद सर्व એવો જ છે. ફક્ત યજુર્વેદી પાદની વચ્ચે આવતા અનુસ્વારને બદલે 'ગ્નું' એવો ઉચ્ચાર કરે છે અને ઋગ્વેદી કે અથર્વવેદી તેવો ઉચ્ચાર ન કરતાં અનુસ્વારને અનુસ્વાર રૂપે જ ઉચ્ચારે છે. એમ લાગે છે કે યજુર્વેદીના એ ઉચ્ચારણભેદને લિપિમાં ઉતારતા કાલક્રમે 'ગ્નિ' એવો વિપર્યાસ થયો છે.

જ છે, તે પુરુષ જ અમૃતનો સ્વામી છે જે અન્નથી વધે છે." [૩] "જે કંપે છે, જે નથી કંપતું, જે દૂર છે, જે નજીક છે, જે બધાના અંતરમાં છે અને જે સર્વત્ર બાહ્ય છે—એ બધું પુરુષ જ છે."

આ પ્રકારે બધું એક બ્રહ્મરૂપ જ માનીએ તો શો વાંધો?

ભગવાન—હે ગૌતમ! નારક, દેવ, મનુષ્ય અને તિર્યંચ એ સર્વ પિંડોમાં આકાશની જેમ આત્મા જો એક જ હોય તો શો દોષ આવે એ તારો પ્રશ્ન છે. પણ આકાશની જેમ સર્વ પિંડોમાં આત્મા એક જ સંભવે નહિ, કારણ કે આકાશનું સર્વત્ર એક જ લિંગ—લક્ષણ અનુભવાય છે; માટે આકાશ સર્વત્ર એક જ છે, પણ જીવ વિશે તેમ નથી. પ્રત્યેક પિંડમાં તે વિલક્ષણ છે, માટે જીવને સર્વત્ર એક ન માની શકાય. એવો નિયમ છે કે લક્ષણભેદ હોય તો વસ્તુ-ભેદ માનવો જોઈએ. તદનુસાર જીવનાં લક્ષણો પ્રતિપિંડમાં જુદાં જુદાં અનુભવાતાં હોય તો પ્રતિપિંડમાં જીવોને જુદા જ માનવા જોઈએ. (૧૫૮૧)

जीव अनेक है

તે વસ્તુનુ સાધક અનુમાન આ પ્રમાણે છે:—

જીવો નાના—ભિન્ન છે, કારણ કે તેમાં લક્ષણભેદ છે, ઘટાદિની જેમ. જે વસ્તુ ભિન્ન નથી હોતી તેમાં લક્ષણભેદ પણ નથી હોતો; જેમ આકાશમાં.

વળી, જો જીવ એક જ હોય તો સુખ-દુઃખ, બન્ધ-મોક્ષ—એની પણ વ્યવસ્થા બને નહિ; માટે જીવો અનેક માનવા જોઈએ આપણે જોઈએ છીએ કે સંસારમાં એક જીવ સુખી છે અને બીજો દુઃખી, એક બંધનબદ્ધ છે તો બીજો બન્ધન-મુક્ત—સિદ્ધ. એક જ જીવ સુખી અને દુઃખી એક જ સમયે સંભવે નહિ. તે જ પ્રમાણે એક જ જીવ એકકાળે બદ્ધ અને મુક્ત સંભવે નહિ, કારણ કે તેમાં વિરોધ છે. (૧૫૮૨)

इन्द्रभूति—જીવનું લક્ષણ જ્ઞાનદર્શનરૂપ ઉપયોગ છે. અને તે તો સર્વ જીવોમાં છે, તો પછી પ્રતિપિંડમાં લક્ષણભેદ શાથી માનો છો?

ભગવાન—બધા જીવોમાં ઉપયોગરૂપ સામાન્ય લક્ષણ સમાન છતાં પ્રત્યેક શરીરમાં વિશેષ વિશેષ ઉપયોગ અનુભવાય છે. અર્થાત્ ઉપયોગના અપકર્ષ અને ઉત્કર્ષનું તારતમ્ય જીવોમાં અનન્ત પ્રકારનું હોવાથી જીવો પણ અનન્ત જ માનવા જોઈએ. (૧૫૮૩)

इन्द्रभूति—જીવને એક માનીએ તો સુખ-દુઃખ અને બંધ-મોક્ષ ન ઘટી શકે એમ આપે કહ્યું તેનું વિશેષ સ્પષ્ટીકરણ કૃપા કરીને કરો

---

૩ यदेजति यन्नैजति यद् दूरे यद्गु अन्तिके।
यदन्तरस्य सर्वस्य, यत् सर्वस्यास्य बाह्यतः॥
ઈશાવાસ્યોપનિષદ મંત્ર ૫

ભગવાન—સર્વત્ર જીવને એક માનીએ તો તેને સર્વગત—સર્વવ્યાપી માનવો પડે. પણ જેમ આકાશ સર્વગત હોવાથી તેમાં સુખ-દુઃખ કે બંધ-મોક્ષ નથી ઘટતા, તેમ જીવમાં પણ તે જો સર્વગત હોય તો સુખ-દુઃખ અને બંધ-મોક્ષ સંભવી શકે નહિ. જેમાં સુખ-દુઃખ કે બંધ-મોક્ષ હોય છે તે સર્વગત પણ નથી હોતો; જેમ દેવદત્ત.

વળી, જે એક જ હોય છે તે કર્તા, ભોક્તા, મનન કરનાર કે સંસારી પણ હોઈ શકે નહિ; જેમ આકાશ. માટે જીવને એક નહિ, પણ અનંત માનવા જોઈએ. (૧૫૮૪)

વળી, બધા જીવો એક જ હોય, તેમાં જો ભેદ ન જ હોય, તો સંસારમાં કોઈ સુખી ન રહે, કારણ કે ચાર ગતિના જીવોમાં નારક અને તિર્યંચો જ વધારે છે અને તેઓ તો નાના પ્રકારની શારીરિક—માનસિક પીડાથી ગ્રસ્ત હોવાથી દુઃખી જ છે. આમ જીવનો અધિક અંશ દુઃખી હોવાથી જીવને દુઃખી જ કહેવો જોઈએ, પણ સુખી નહિ. જેમ કોઈના આખા શરીરમાં રોગ વ્યાપ્ત હોય અને માત્ર એક આંગળી જ રોગ મુક્ત હોય તો તેને રોગી જ કહેવાય છે, તેમ જીવોના મોટા ભાગમાં દુઃખ વ્યાપ્ત હોય તો જીવને દુઃખી જ કહેવો જોઈએ, તેને સુખી કહી શકાય નહિ. વળી, કોઈ જીવ મુક્ત પણ નહિ સંભવે અને તેથી જ મુખી પણ નહિ સંભવે, કારણ કે જીવોનો અધિકાંશ તો બદ્ધ જ છે. જેમ કોઈને આખા શરીરે ખીલા મારવામાં આવ્યા હોય અને માત્ર એક આંગળી જ છૂટી રાખવામાં આવી હોય તો તેને છૂટો—સ્વતંત્ર કહી શકાય નહિ, તેમ જીવનો પણ અધિકાંશ બદ્ધ હોય તો એકાંશથી મુક્તિને કારણે તેને મુક્ત કહી શકાય નહિ. આ પ્રમાણે બધા જીવોને એક જ માનવાથી કોઈ સુખી કે મુક્ત કહેવાશે નહિ; માટે જીવોને અનેક માનવા જોઈએ (૧૫૮૫)

इन्द्रभूति—જીવો એક નહિ પણ અનેક છે, એ આપનુ કથન યુક્તિસિદ્ધ છે; પણ પ્રત્યેક જીવને[1] સાંખ્ય આદિ દર્શનોમાં મનાય છે તેમ સર્વવ્યાપ્ત માનવામાં આવે તો શો વાંધો ?

जीव व्यापक नथी

ભગવાન—જીવ સર્વવ્યાપી નહિ પણ શરીરવ્યાપી છે, કારણ કે તેના ગુણો શરીરમાં જ ઉપલબ્ધ થાય છે. જેમ ઘટના ગુણો ઘટથી બાહ્ય દેશમાં ઉપલબ્ધ નથી થતા તેથી તે વ્યાપક નથી, તેમ આત્માના ગુણો પણ શરીરથી બહાર ઉપલબ્ધ નથી થતા, માટે તે શરીરપ્રમાણ જ છે.

---

૧ ટીકામાં 'નૈયાયિકાદિ' છે; પણ સાંખ્યો પ્રાચીન છે તેથી મેં 'સાંખ્યાદિની જેમ' એમ લખ્યું છે.

અથવા, જ્યાં જેની ઉપલબ્ધિ પ્રમાણસિદ્ધ નથી અર્થાત્ જે જ્યાં પ્રમાણથી અનુપલબ્ધ છે ત્યાં તેનો અભાવ માનવો જોઈએ; જેમ ભિન્ન એવા ઘટમાં પટનો અભાવ છે. શરીરની બહાર સંસારી આત્માની અનુપલબ્ધિ હોવાથી તેનો પણ શરીરથી બહાર અભાવ માનવો જોઈએ. (૧૫૮૬)

એટલે જીવમાં કર્તૃત્વ, ભોક્તૃત્વ, બંધ, મોક્ષ, સુખ અને દુઃખ તથા સંસાર એ બધું જો તેને અનેક—નાના અને અસર્વગત—શરીરવ્યાપી માનવામાં આવે તો જ યુક્તિસંગત થાય છે. માટે જીવને અનેક અને અસર્વગત માનવો જોઈએ. (૧૫૮૭)

इन्द्रभूति—આપની યુક્તિઓ સાંભળીને જીવ વિશેનો સંદેહ હવે હું છોડવા ચાહું જ છું; પણ પેલું [1]'विज्ञानघन एव एतेभ्यः' ઇત્યાદિ વેદવાક્ય મારી સામે આવે છે અને મને પાછો સંદેહમાં મૂકી દે છે કે જો જીવ યુક્તિસિદ્ધહોય તો પછી વેદમાં શા માટે એમ કહેવામાં આવ્યું?

वेदवाक्यनो संगतार्थ

भगवान—ગૌતમ! તું એ વેદપદોનો સમ્યગ્-અર્થ જાણતો નથી, એટલે જ તું એમ માને છે કે પદનાં અંગો અર્થાત્ કારણોના સમુદાય માત્રથી જે વિજ્ઞાનઘન સમુદ્ભૂત થાય છે, એ વિજ્ઞાન માત્ર આત્મા છે. એથી અતિરિક્ત કોઈ આત્મા નથી, જે પરલોકથી આવતો હોય; અને પાછો તે વિજ્ઞાનરૂપ આત્મા ભૂતોનો નાશ થઈ જાય છે ત્યારે વિનષ્ટ થઈ જાય છે તેથી તે પરલોક કે પરભવમાં જતો પણ નથી; એટલે એ જીવ પૂર્વભવમાં અમુક હતો ને ત્યાંથી આ જન્મમાં આવ્યો, તેમ જ તે જીવ અહીંથી મરી આવતા જન્મમાં અમુકરૂપે થશે એવી કોઈ જન્મજન્માંતરમાં એક જીવવ્યક્તિનુ અસ્તિત્વ સૂચવતી પ્રેત્યસંજ્ઞા — પરલોકવ્યવહાર નથી; અર્થાત્ એમ નથી કહેવાતું કે અમુક પ્રથમ નારક કે દેવ હતો પણ હવે મનુષ્ય થયો છે. તે વેદવાક્યનો તું તાત્પર્યાર્થ એમ સમજે છે કે જીવ એક ભવથી બીજા ભવમાં જતો નથી, કારણ કે તે ભૂતસમુદાયથી નવો જ ઉત્પન્ન થાય છે અને સમુદાયના નાશ સાથે નષ્ટ પણ થઈ જાય છે (૧૫૮૮-૯૦)

હે ગૌતમ! ઉક્ત વેદવાક્યનો તું ઉપર પ્રમાણે શબ્દાર્થ કરે છે એટલે જ તને એમ લાગે છે કે જીવ છે જ નહિ. પણ વેદનાં જ '[2] न ह वै सशरीरस्य ઇત્યાદિ બીજાં વાક્યોમાં જીવનુ અસ્તિત્વ બતાવવામાં આવ્યુ છે. અને વળી.

---

૧. જુઓ ગાથા ૧૫૫૩ની વ્યાખ્યા.

૨. ગાથા ૧૫૫૩ ની વ્યાખ્યા જુઓ.

[1]" अग्निहोत्रं जुहुयात् " ઇત્યાદિ વાક્યોમાં અગ્નિહવનની ક્રિયાનું ફળ પરલોકમાં સ્વર્ગ બતાવ્યું છે જે ભવાન્તરમાં જનાર નિત્ય આત્મા માન્યા વિના સંભવી શકે નહિ; એટલે આ પ્રકારે જીવના અસ્તિત્વ વિશે પરસ્પર વિરોધી એવાં વેદવાક્યોના શ્રવણથી તને જીવના અસ્તિત્વ વિશે, મારી યુક્તિઓ સાંભળ્યા છતાં, સંદેહ થાય છે કે વસ્તુતઃ જીવ હશે કે નહિ.

પણ, હે ગૌતમ ! હવે આવો સંશય કરવાને કાંઈ કારણ નથી. વેદપદોનો જે પૂર્વોક્ત અર્થ તેં કર્યો છે તે યથાર્થ નથી, પણ જે અર્થ હું તને બતાવું છું તે સાંભળ. (૧૫૯૧-૯૨)

इन्द्रभूति—આપ જ કૃપા કરી તે વેદપદોનો સાચો અર્થ બતાવો, જેથી મારો સંશય દૂર થાય

भगवान—ઉક્ત ' विज्ञानघन एव "[2] ઇત્યાદિ વાક્યમાં ' વિજ્ઞાનઘન ' એ શબ્દનો અર્થ જીવ છે, કારણ કે વિજ્ઞાન અર્થાત વિશેષ જ્ઞાન તે વિજ્ઞાન કહેવાય છે. જ્ઞાન-દર્શનરૂપ એ જ વિજ્ઞાન છે. એ વિજ્ઞાનથી અનન્ય--અભિન્ન હોવાને લીધે તેની સાથે જે એકરૂપે ઘન — નિબિડ થઈ ગયો હોય તે જીવ વિજ્ઞાનઘન કહેવાય છે અથવા એ જીવના પ્રત્યેક પ્રદેશમાં અનન્તાનન્ત વિજ્ઞાનપર્યાયોનો સંઘાત થયેલો હોવાથી પણ જીવને ' વિજ્ઞાનઘન ' કહેવાય છે.

ઉક્ત વાક્યમાં જે ' एव ' એવું પદ છે તેનુ તાત્પર્ય એવું છે કે જીવ વિજ્ઞાનઘન જ છે, અર્થાત્ વિજ્ઞાનરૂપ જ છે; વિજ્ઞાન જીવનું સ્વરૂપ જ છે. જીવથી વિજ્ઞાન અત્યન્ત ભિન્ન નથી, કારણ કે વિજ્ઞાન જો જીવથી સર્વથા ભિન્ન હોય તો જીવ જડસ્વરૂપ બની જાય. તેથી નૈયાયિક વગેરે જેઓ જ્ઞાનને આત્માનું સ્વરૂપ નથી માનતા તેમને મતે આત્મા જડરૂપ બની જશે

" भूतेभ्यः समुत्थाय " ઇત્યાદિનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે :—ઘટ-પટ આદિ ભૂતોથી ઘટવિજ્ઞાન પટવિજ્ઞાન આદિ રૂપે વિજ્ઞાનઘન જીવ ઉત્પન્ન થાય છે, કારણ કે જ્ઞેયથી જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય છે. પ્રસ્તુતમાં ઘટઆદિ જ્ઞેય વસ્તુઓ ભૂતો છે, તેથી એમ કહી શકાય કે ઘટઆદિ ભૂતોથી ઘટવિજ્ઞાન ઉત્પન્ન થયું એ ઘટવિજ્ઞાન જીવનો એક વિશેષ પર્યાય છે. વળી જીવ એ વિજ્ઞાનમય છે, તેથી એમ કહી શકાય કે ઘટવિજ્ઞાનરૂપ જીવ ઘટ નામના ભૂતથી ઉત્પન્ન થયો છે. તે જ પ્રકારે પટવિજ્ઞાનરૂપ જીવ પટ નામના ભૂતથી ઉત્પન્ન થયો, ઇત્યાદિ. આમ જીવના અનન્ત પર્યાયો તે તે ભૌતિક વિષયોની અપેક્ષાએ ઉત્પન્ન થાય છે. અને જીવના પર્યાયો

૧. જુઓ ગા. ૧૫૫૩ ની વ્યાખ્યા.
૨. જુઓ ગાથા ૧૫૫૩ ની વ્યાખ્યા.

તેનાથી અભિન્ન હોવાને લીધે જીવ તે તે વિજ્ઞાનરૂપે ભૂતોથી ઉત્પન્ન થાય છે, એમ કહેવું તે ઉચિત જ છે. (૧૫૯૩)

"तान्येवानु विनश्यति" નો અર્થ એવો છે કે જ્ઞાનના આલમ્બનરૂપ ભૂતો જ્યારે જ્ઞેયરૂપે વિનાશને પ્રાપ્ત કરે છે ત્યારે તેનાથી ઉત્પન્ન થયેલ વિજ્ઞાનઘન પણ નષ્ટ થઈ જાય છે. અર્થાત્ ઘટાદિની જ્ઞેયરૂપતા જ્યારે નષ્ટ થઈ જાય છે ત્યારે ઘટવિજ્ઞાનાદિ આત્મપર્યાય પણ નષ્ટ થઈ જાય છે. ઉક્ત પર્યાય વિજ્ઞાનઘન–જીવથી અભિન્ન હોવાથી વિજ્ઞાનઘન–જીવનો પણ નાશ થઈ જાય છે, એમ કહેવું અનુચિત નથી. વિષયનુ વ્યવધાન, તેનુ સ્થગિત થઈ જવું—હયાતીમાંથી લોપાઈ જવું, અન્ય-વિષયમાં મનને જોડવું, ઇત્યાદિ કારણોને લઈને જ્યારે આત્મા અન્યવિષયમાં ઉપયોગવાળો થાય છે ત્યારે ઘટાદિની જ્ઞેયરૂપતાનો નાશ થાય છે, અને પટાદિની જ્ઞેયરૂપતા ઉત્પન્ન થાય છે તેથી આત્મામાં ઘટાદિ વિજ્ઞાન નષ્ટ થાય છે અને પટાદિ વિજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે. સારાંશ એ છે કે ઘટાદિ વિજ્ઞેય ભૂતોથી ઘટવિજ્ઞાનાદિ પર્યાયરૂપે વિજ્ઞાનઘન—જીવ ઉત્પન્ન થાય છે અને કાલક્રમે વ્યવધાનાદિ કારણે જીવની અન્ય વિષયમાં ઉપયોગની પ્રવૃત્તિ થવાથી જ્યારે ઘટાદિ ભૂતોની વિજ્ઞેયરૂપતા નષ્ટ થાય છે ત્યારે ઘટાદિ જ્ઞાનપર્યાયરૂપે વિજ્ઞાનઘન—જીવનો પણ નાશ થાય છે. (૧૫૯૪)

जीव नित्यानित्य छे

આ પ્રકારે આત્મા પૂર્વપર્યાયના વિગમ-નાશની અપેક્ષાએ વિગમ-વ્યય સ્વભાવ-વાળો છે અને અપરપર્યાયની ઉત્પત્તિની અપેક્ષાએ સંભવ—ઉત્પાદ સ્વભાવવાળો છે. આપણે જોયુ કે ઘટાદિ વિજ્ઞાનરૂપ ઉપયોગનો નાશ થવાથી પટાદિ વિજ્ઞાનરૂપ ઉપયોગ ઉત્પન્ન થાય છે; આથી જીવમાં ઉત્પાદ અને વ્યય એ બન્ને સ્વભાવ હોવાથી તે વિનાશી સિદ્ધ થાય છે. પણ વિજ્ઞાનની સંતતિની અપેક્ષાએ વિજ્ઞાનઘન — જીવ અવિનાશી —ધ્રુવ પણ સિદ્ધ થાય છે. સારાંશ કે આત્મામા સામાન્ય વિજ્ઞાનનો અભાવ તો ક્યારેય થતો જ નથી, વિશેષ વિજ્ઞાનનો અભાવ થાય છે; તેથી વિજ્ઞાન સંતતિ–વિજ્ઞાન સામાન્યની અપેક્ષાએ જીવ નિત્ય છે, ધ્રુવ છે, અવિનાશી છે. આ પ્રકારે સંસારની બધી વસ્તુ ઉત્પાદ વ્યય અને ધ્રૌવ્ય એમ ત્રિસ્વભાવ છે. કોઈપણ એવી વસ્તુ નથી જેનો સર્વથા વિનાશ થઈ જતો હોય અથવા સર્વથા અપૂર્વ ઉત્પાદ થતો હોય. (૧૫૯૫)

"न प्रेत्य सञ्ज्ञास्ति" એ વાક્યાંશનો ભાવ આ પ્રમાણે છે: — જ્યારે અન્ય વસ્તુમા ઉપયોગ પ્રવૃત્ત થાય છે ત્યારે પૂર્વ વિષયનું વિજ્ઞાન તો ચાલ્યું ગયુ હોવાથી પહેલાની જ્ઞાનસંજ્ઞા હોતી નથી, કારણ કે તે વખતે જીવનો ઉપયોગ સાંપ્રત — વર્તમાન વસ્તુ વિશેનો હોય છે. સારાંશ એ છે કે જ્યારે ઘટોપયોગ નિવૃત્ત થઈ પટોપયોગ પ્રવર્તમાન હોય છે ત્યારે ઘટોપયોગ સંજ્ઞા હોતી નથી, કારણ કે એ

ઉપયોગ તો નિવૃત્ત થઈ ગયો હોય છે. પરંતુ તે વખતે પટોપયોગ સંજ્ઞા જ હોય છે, કારણ કે ત્યારે પટોપયોગ વર્તમાન છે.

આ પ્રકારે ઉક્ત વેદવાક્યમાં વિજ્ઞાનઘન પદથી જીવનું જ કથન કરવામાં આવ્યું છે એમ સ્વીકારી તે વિષયમાં સંદેહને અવકાશ આપવો જોઈએ નહિ. (૧૫૯૬)

इन्द्रभूति—આપે એમ કહ્યું છે કે [1]ઘટાદિ ભૂતોથી વિજ્ઞાનઘન—જીવ ઉત્પન્ન થાય છે;—એટલે આપની વ્યાખ્યા માનીએ તોપણ જીવ એ ભૂતથી સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય નહિ પણ ભૂતોનો ધર્મ જ સિદ્ધ થાય છે; અર્થાત્ વિજ્ઞાનઘન-જીવ પૃથિવ્યાદિ ભૂતમય જ સિદ્ધથાય છે, કારણ કે વિજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ ભૂતો હોય તો જ થાય છે અને જો ભૂતો ન હોય તો નથી થતી. એટલે કે વિજ્ઞાનનો અન્વય-વ્યતિરેક ભૂતો સાથે હોવાથી તે ભૂતોનો જ ધર્મ છે; જેમ ચન્દ્રિકા ચંદ્રનો ધર્મ છે.

भगवान—તારું કથન બરાબર નથી, કારણ કે ભૂતોના અભાવમાં પણ જ્ઞાન હોય છે; તેથી ભૂતો સાથે જ્ઞાનનો વ્યતિરેકનિયમ અસિદ્ધ છે.

विज्ञान भूतधर्म नथी

इन्द्रभूति—તે કેવી રીતે? આપે તો પ્રથમ કહ્યું જ છે કે ભૂતોની વિજ્ઞેયરૂપતા નષ્ટ થયે વિજ્ઞાન પણ નષ્ટ થઈ જાય છે; અર્થાત્ ભૂતોના અભાવમાં વિજ્ઞાન પણ નથી હોતું. આ પ્રકારે વિજ્ઞાનનો ભૂતો સાથે વ્યતિરેક અસિદ્ધ નથી.

भगवान—મેં વિજ્ઞાનનો સર્વથા અભાવ તો બતાવ્યો જ નથી. વિશેષ-વિજ્ઞાનનો નાશ થયા છતાં વિજ્ઞાનસંતતિ — વિજ્ઞાન સામાન્યનો નાશ નથી થતો આ વસ્તુ મેં તને સમજાવી છે — તે તું ભૂલી કેમ જાય છે? આથી ભૂતોનો વિજ્ઞેયરૂપે નાશ થયા છતાં સામાન્ય વિજ્ઞાનનો અભાવ થતો નથી એટલે ભૂતોનો વિશેષજ્ઞાનો સાથે અન્વય-વ્યતિરેક સિદ્ધ છતાં, સામાન્ય વિજ્ઞાન સાથે વ્યતિરેક અસિદ્ધ જ છે. તેથી જ વિજ્ઞાન એ ભૂતધર્મ ન હોઈ શકે વળી વેદમાં જ ભૂતોના અભાવમાં પણ વિજ્ઞાનનુ અસ્તિત્વ બતાવવામાં આવ્યું જ છે એટલે પણ વિજ્ઞાનઘન ભૂતધર્મ ન બની શકે. (૧૫૯૭)

इन्द्रभूति—વેદના કયા વાક્યમાં એમ કહ્યું છે કે ભૂતના અભાવમાં પણ વિજ્ઞાન છે?

भगवान—વેદમાં એક વાક્ય છે—"अस्तमिते आदित्ये याज्ञवल्क्य! चन्द्रमस्यस्तमिते, शान्तेऽग्नौ, शान्तायां वाचि, किंज्योतिरेवायं पुरुषः? आत्मज्योतिरेवायं सम्राडिति होवाच।" અર્થાત્ હે યાજ્ઞવલ્ક્ય! જ્યારે સૂર્ય અસ્ત થઈ જાય છે, ચન્દ્ર અસ્ત થઈ જાય છે, અગ્નિ શાન્ત થઈ જાય છે, વચન શાન્ત થઈ જાય છે ત્યારે પુરુષમાં કઈ જ્યોતિ હોય છે? સમ્રા- એ સમયે આત્મ-

૧. જુઓ ગા૦ ૧૫૯૩.

જ્યોતિ છે.” આ વાક્યમાં પુરુષમાં કયું તેજ છે એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જણાવ્યું છે કે પુરુષ આત્મજ્યોતિ છે. પ્રસ્તુતમાં પુરુષનો અર્થ આત્મા છે અને જ્યોતિનો અર્થ જ્ઞાન છે. તાત્પર્ય એ થશે કે જ્યારે બાહ્ય બધો પ્રકાશ અસ્ત થઈ જાય છે ત્યારે પણ આત્મામાં જ્ઞાનનો પ્રકાશ તો છે જ; કારણ, આત્મા સ્વયં જ્ઞાનરૂપ છે. આથી જ્ઞાનને ભૂતોને ધર્મ કહી શકાય નહિ. (૧૫૯૮)

વળી તેં ભૂતોની સાથે જ્ઞાનનો અન્વય-વ્યતિરેક છે એમ કહ્યું; પણ તે વાત બરાબર નથી; કારણ, ભૂતો હોવા છતાં મૃતશરીરમાં જ્ઞાન નથી અને ભૂતોનો અભાવ છતાં મુક્તાવસ્થામાં જ્ઞાન છે. એટલે જ ભૂતોનો જ્ઞાન સાથે અન્વય કે વ્યતિરેક અસિદ્ધ છે. તેથી જ્ઞાન એ ભૂતધર્મ ન સંભવે. જેમ ઘટનો સદ્ભાવ છતાં પટનો સદ્ભાવ નિયમથી નથી હોતો અને ઘટનો અભાવ છતાંય પટનો સદ્ભાવ હોઈ શકે તેથી પટને ઘટથી ભિન્ન માનવામાં આવે છે, તે જ પ્રમાણે જ્ઞાનને પણ ભૂતોથી ભિન્ન માનવું જોઈએ. તે ભૂતોનો ધર્મ સંભવે નહિ. (૧૫૯૯)

પદનો અર્થ શો?

આથી સિદ્ધ થાય છે કે ઉક્ત વેદપદોનો અર્થ તું જાણતો નથી. અથવા તો એમ જ કહેવું જોઈએ કે તું સર્વે વેદપદોનો અર્થ જાણતો નથી, કારણ કે તને વેદપદો સાંભળતાં સંદેહ થાય છે કે એનો અર્થ શો હશે. શું વેદપદનો અર્થ શ્રુતિમાત્ર છે? વિજ્ઞાનમાત્ર છે? કે વસ્તુભેદરૂપ છે? અર્થાત્ તે અર્થ શું શબ્દરૂપ છે? કે શબ્દથી થતા વિજ્ઞાનરૂપ છે? કે બાહ્ય વસ્તુવિશેષરૂપ છે? વળી બાહ્ય વસ્તુવિશેષમાં પણ શું જાતિરૂપ અર્થ છે? દ્રવ્યરૂપ છે? ગુણરૂપ છે? કે ક્રિયારૂપ છે? આવો સંદેહ તને સર્વે વેદપદો વિશે છે તેથી એમ કહેવું જોઈએ કે તું વેદના કોઈ પણ પદનો અર્થ સમ્યક્ જાણતો નથી પણ તારો આવો સંદેહ અયુક્ત છે, કારણ કે અમુક વસ્તુનો ધર્મ અમુક જ છે અને અન્ય નથી એવો નિશ્ચય કરી શકાતો જ નથી (૧૬૦૦-૧૬૦૧)

इन्द्रभूति—એમ શાથી કહો છો?

भगवान—કારણ કે સંસારની સમસ્ત વસ્તુઓ સર્વમય છે.

इन्द्रभूति—તે કેવી રીતે?

वस्तुनी सर्वमयता

भगवान—વસ્તુના પર્યાયો બે પ્રકારના છે—સ્વપર્યાય અને પરપર્યાય. એ બન્ને પર્યાયોની અપેક્ષાએ વિચાર કરવામાં આવે તો વસ્તુ સામાન્યરૂપે સર્વમય સિદ્ધ થાય છે. પણ માત્ર સ્વપર્યાયોની વિવક્ષા કરવામાં આવે તો સર્વ વસ્તુ વિવિક્ત છે, સર્વથી વ્યાવૃત્ત છે, અસર્વમય છે. આ પ્રકારે વેદના પ્રત્યેક પદનો

જો વિવક્ષાધીન અર્થ વિચારવામાં આવે તો તે સામાન્ય–વિશેષાત્મક જ હોવો જોઈએ. પણ તે અમુક જ પ્રકારનો છે અને અમુક પ્રકારનો નથી જ એમ ન કહી શકાય, કારણ કે વસ્તુ પછી તે વાચ્યરૂપ હોય કે વાચક—શબ્દરૂપ હોય, પણ સ્વ-પર પર્યાયોની દૃષ્ટિએ તે વિશ્વરૂપ જ છે. આથી સામાન્ય વિવક્ષાએ ‘ઘટ’ શબ્દ સર્વાત્મક હોવાથી તે દ્રવ્ય ગુણ ક્રિયા આદિ સમસ્ત અર્થોનો વાચક છે, પણ વિશેષાપેક્ષાથી તે પ્રતિનિયતરૂપે હોવાથી વિશિષ્ટ આકારવાળા માટી આદિના પિંડનો જ વાચક બને છે એ જ રીતે પ્રત્યેક શબ્દ વિશે કહી શકાય કે તે સામાન્યવિવક્ષાથી બધા અર્થોનો વાચક બની શકે, પણ વિશેષાપેક્ષાથી જે કોઈ એક અર્થમાં તે રૂઢ હોય તેનો વાચક બને છે. (૧૬૦૨–૧૬૦૩)

આ પ્રકારે જ્યારે જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને ઇન્દ્રભૂતિનો સંશય દૂર કર્યો ત્યારે તેણે પોતાના પાંચસો શિષ્યો સાથે ભગવાન પાસે દીક્ષા લીધી. (૧૬૦૪)

આગળ કર્મ વગેરેની ચર્ચામાં આ ચર્ચા સાથે જે અંશમાં સામ્ય હોય તેનો ત્યા સંબંધ જોડીને તે ચર્ચા સમજી લેવી જોઈએ તેમાં જે વિશેષતા છે તે વિશે હું આગળ કહીશ (એમ આચાર્ય જિનભદ્ર કહે છે.) (૧૬૦૫)

દ્વિતીય ગણધર અગ્નિભૂતિ

કર્મના અસ્તિત્વની ચર્ચા

ઇન્દ્રભૂતિની દીક્ષાની વાત સાંભળીને તેના જ નાનાભાઈ બીજા વિદ્વાન અગ્નિભૂતિને થયું કે શ્રમણ મહાવીર પાસે જાઉં અને તે શ્રમણને હરાવીને ઇન્દ્રભૂતિને પાછો લઈ આવું. આમ વિચારી તે ક્રોધાવિષ્ટ થઈને ભગવાન પાસે આવ્યો. એ વિચારતો હતો કે મારો મોટો ભાઈ શાસ્ત્રાર્થમાં તો અજેય છે; નક્કી શ્રમણ મહાવીરે તેને છળકપટથી ઠગ્યો હોવો જોઈએ. એ શ્રમણ નક્કી કોઈ ઇન્દ્રજાલિક—માયાવી હોવો જોઈએ. તેણે ન જાણે શું શું કર્યું હશે? ત્યાં જે કાંઈ બને છે તે હું નજરે તો જોઉં અને તેની જાલને ઉઘાડી પાડું. એમ પણ બને કે તેમણે ઇન્દ્રભૂતિને હરાવ્યો પણ હોય. મારા એક પણ પક્ષનો જો તે પાર પામી જશે તો હું પણ તેમનો શિષ્ય થઈ જઈશ. આ પ્રમાણે બોલીને તે ભગવાનની પાસે પહોંચી ગયો. (૧૬૦૬-૧૬૦૮)

જન્મ-જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને તેને "આવ, અગ્નિભૂતિ ગૌતમ!" એમ નામ અને ગોત્રથી બોલાવ્યો, કારણ કે તેઓ સર્વજ્ઞ-સર્વદર્શી હતા પણ અગ્નિભૂતિએ વિચાર્યું કે સંસારમાં મને કોણ નથી જાણતું; એટલે મને મારાં નામ-ગોત્રથી બોલાવ્યો તેમાં કાંઈ નવાઈ નથી; પણ જો તેઓ મારા મનમા રહેલા સંશયને જાણી લે અગર દૂર કરે તો તેમા આશ્ચર્ય જેવું ખરું. (૧૬૦૯)

આ પ્રમાણે જ્યારે તે વિચારમાં પડ્યો હતો ત્યાં તો ભગવાને તેને કહ્યું કે

(૧) कर्म विशे सशय

અગ્નિભૂતિ, તારા મનમા કર્મ છે કે નહિ એવો સંશય છે. પણ તું વેદપદોનો અર્થ નથી જાણતો તેથી તને એવો સંશય થાય છે. તેનો ખરો અર્થ જે થાય છે તે તને હું બતાવીશ. (૧૬૧૦)

હે અગ્નિભૂતિ! તને એમ છે કે કર્મ એ પ્રત્યક્ષાદિ કોઈ પણ જ્ઞાનનો વિષય થતું નથી; તે તો સર્વ પ્રમાણાતીત છે, કારણ કે કર્મ ખરવિષાણની જેમ અતીન્દ્રિય હોવાથી તે પ્રત્યક્ષ નથી. એ રીતે જેમ ઇન્દ્રભૂતિ જીવને પ્રત્યક્ષાદિ સર્વ પ્રમાણથી અગ્રાહ્ય સિદ્ધ કરતો હતો તેમ તું પણ કર્મ કોઈપણ પ્રમાણનો વિષય નથી—તે સર્વપ્રમાણાતીત છે એમ સિદ્ધ કરે છે અને તારા આ મતની પુષ્ટિમાં

વેદના [1] "पुरुष एवेदं सर्वं" ઇત્યાદિ વાકયોનો આશ્રય લઈ કર્મ નથી એવો નિર્ણય કરે છે; પણ વેદમાં એવાં પણ વાકયો મળે છે જેથી કર્મનું અસ્તિત્વ માનવું પ્રાપ્ત થાય છે;—જેમકે "[2] पुण्यः पुण्येन कर्मणा, पापः पापेन कर्मणा"—અર્થાત્ પુણ્યકર્મથી જીવ પવિત્ર થાય છે અને પાપકર્મથી અપવિત્ર થાય છે,—ઇત્યાદિ. આથી તને સંદેહ થાય છે કે કર્મ વસ્તુતઃ હશે કે નહિ.

अग्निभूति—આપે મારો સંદેહ તે બરાબર કહી દીધો, પણ તેનું સમાધાન પણ આપ કરો તો આપની વિદ્વત્તાની મને ખાતરી થાય.

(૪) कर्मनी सिद्धि

भगवान—સૌમ્ય, તારો ઉક્ત સંશય અસ્થાને છે; કારણ, કર્મને હું પ્રત્યક્ષ જોઉં છું તને ભલે તે પ્રત્યક્ષ ન હોય, પણ તેની સિદ્ધિ તું અનુમાનથી કરી શકે છે, કારણ કે સુખ-દુઃખની અનુભૂતિરૂપ કર્મનું ફલ—કાર્ય તો તને પ્રત્યક્ષ જ છે તેથી કર્મ અનુમાનગમ્ય હોવાથી તે સર્વપ્રમાણાતીત ન જ કહેવાય

कर्मनुं प्रत्यक्ष छे

अग्निभूति—પણ જો કર્મ હોય તો તે આપની જેમ મને પણ પ્રત્યક્ષ કેમ ન થાય?

भगवान—એવો કાંઈ નિયમ નથી કે જે એકને પ્રત્યક્ષ હોય તે બધાયને પ્રત્યક્ષ થવું જ જોઈએ. સિંહ–વાઘ વગેરે એવી ઘણી વસ્તુઓ છે જેનું પ્રત્યક્ષ બધા મનુષ્યોને નથી થતું, છતાં સંસારમાં સિંહાદિ પ્રાણી નથી એમ કોઈ નથી માનતું. એટલે સર્વજ્ઞ એવા મારા વડે પ્રત્યક્ષ કરાયેલા કર્મનું અસ્તિત્વ તારે માનવું જ જોઈએ. જેમ તારા સંશયને મેં પ્રત્યક્ષ કરી લીધો તો તેનું અસ્તિત્વ તું માને છે.[3]

વળી પરમાણુ પણ અતીન્દ્રિય હોવાથી તેનુ સાક્ષાત્ પ્રત્યક્ષ તું નથી કરતો, છતા તેનુ કાર્યરૂપે તો પ્રત્યક્ષ તું સ્વીકારે જ છે, કારણ કે તું પરમાણુના ઘટાદિ કાર્યોનું પ્રત્યક્ષ કરે છે. તે જ પ્રમાણે સ્વયંકર્મ તને ભલે પ્રત્યક્ષ ન હોય છતાં કર્મનુ ફલ—કાર્ય સુખ-દુઃખાદિ તો તને પ્રત્યક્ષ છે જ; તેથી કર્મનું કાર્યરૂપે પ્રત્યક્ષ તો તારે માનવું જ જોઈએ (૧૬૧૧)

अग्निभूति—આપે પ્રથમ કહ્યું હતું કે કર્મ અનુમાનગમ્ય છે. તો તે અનુમાન બતાવો.

૧. જુઓ ગા૦ ૧૫૮૧. આની વિશેષ ચર્ચા આગળ ગા૦ ૧૬૪૩ માં આવશે.
૨. આની વિશેષ ચર્ચા ગા૦ ૧૬૪૩ માં છે. આ વાકય બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ્ (૪–૪–૫)માં છે.
૩. આ પ્રકારની ચર્ચા માટે જુઓ ગા૦ ૧૫૭૭–૭૯.

ભગવાન—સુખ-દુઃખનો કોઈ હેતુ અર્થાત્ કારણ હોવું જોઈએ, કારણ કે તે કાર્ય છે; જેમ અંકુર કાર્ય હોવાથી તેનો હેતુ બીજ છે. સુખ-દુઃખરૂપ કાર્યનો જે હેતુ છે તે જ કર્મ છે.

कर्मसाधक अनुमान

અગ્નિભૂતિ—જો સુખ-દુઃખનું દૃષ્ટ કારણ સિદ્ધ હોય તો અદૃષ્ટ એવા કર્મને શા માટે માનવું? આપણે જોઈએ છીએ કે સુગંધી ફૂલની માળા, ચંદન આદિ પદાર્થો સુખના હેતુ છે અને સાપનું વિષ, કાંટો વગેરે પદાર્થો દુઃખના હેતુ છે. તો આ બધાં દૃષ્ટ કારણોથી સુખ-દુઃખ થતું હોય તો તેનું અદૃષ્ટ કારણ કર્મ શા માટે માનવું?

सुख-दुःख मात्र दृष्ट-कारणाधीन नथी

ભગવાન—દૃષ્ટ કારણમાં વ્યભિચાર દેખાય છે, માટે અદૃષ્ટ કારણ માનવું પડે છે. (૧૬૧૨)

અગ્નિભૂતિ—તે કેવી રીતે?

ભગવાન—સુખ-દુઃખનાં સમાન દૃષ્ટ સાધનો—કારણો ઉપસ્થિત હોવા છતાં તેના ફળમાં—કાર્યમાં જે તરતમતા—વિશેષતા દેખાય છે તે અકારણ તો હોય નહિ, કારણ કે તે વિશેષતા ઘટની જેમ કાર્ય છે. માટે તે વિશેષતાનો જનક—હેતુ કોઈ માનવો જ જોઈએ. અને તે કર્મ જ છે. જેમકે સુખ-દુઃખનાં બાહ્ય સાધનો સમાન છતાં બે વ્યક્તિને તેથી મળતા સુખ-દુઃખરૂપ ફળમાં તરતમતા દેખાય છે, અર્થાત્ જે સાધનોથી એકને જે સુખ મળે છે તેથી બીજાને ન્યૂન અથવા અધિક મળે છે. વળી માલાને તેં સુખનું દૃષ્ટ કારણ કહ્યું, પણ એ જ માલાને જો કૂતરાના ગળામાં પહેરાવી હોય તો તે તેને દુઃખનું કારણ માની તેનાથી છૂટવાનો પ્રયત્ન શા માટે કરે છે? વળી વિષ જો સર્વથા દુઃખદાયી જ હોય તો પછી કેટલાક રોગમાં તો તે રોગનિવારણ દ્વારા જીવને સુખ કેમ આપે છે? માટે માનવું જોઈએ કે માળા વગેરે જે સુખ-દુઃખનાં બાહ્ય કારણો દેખાય છે તે ઉપરાંત પણ તેથી ભિન્ન એવું અંતરંગ કર્મરૂપ અદૃષ્ટ કારણ પણ સુખ-દુઃખનો હેતુ છે (૧૬૧૩)

કર્મનું સાધક એક બીજું પણ અનુમાન આ પ્રમાણે છે. આદ્ય બાલશરીર દેહાન્તરપૂર્વક છે અર્થાત્ દેહાન્તરનું કાર્ય છે, કારણ કે તે ઇન્દ્રિયઆદિથી યુક્ત છે; જેમ યુવાશરીર એ બાલશરીર-પૂર્વક છે. પ્રસ્તુત હેતુમાં જે 'આદિ' પદ છે તેથી સુખ-દુઃખ, પ્રાણવાન, નિમેષ-ઉન્મેષ, જીવન આદિ ધર્મો પણ સમજી લેવા જોઈએ અને એ ધર્મોને પણ હેતુ બનાવીને ઉક્ત સાધ્યની સિદ્ધિ કરી લેવી જોઈએ. આદ્ય બાલશરીર જે દેહપૂર્વક છે તે છે કાર્મણ શરીર અર્થાત્ કર્મ.

कर्मसाधक अन्य अनुमानो

अग्निभूति—પૂર્વોક્ત અનુમાનથી એટલું જ સિદ્ધ થાય છે કે બાલશરીર દેહાન્તરપૂર્વક છે; તેથી કાર્મણ શરીરને બદલે પૂર્વભવીય અતીત શરીરને જ બાલશરીરની પહેલાનું શરીર અર્થાત્ તેનું કારણ માનવું જોઈએ.

भगवान—પૂર્વભવના અતીત શરીરને બાલશરીરનું કારણ માની શકાય નહિ, કારણ કે અન્તરાલ ગતિમાં તેનો સદંતર અભાવ જ હોય છે. તેથી બાલશરીર એ પૂર્વભવીય અતીત શરીર-પૂર્વક સંભવે જ નહિ. અન્તરાલ ગતિમાં પૂર્વભવીય શરીરનો સદ્ભાવ એટલા માટે નથી કે મૃત્યુ થયા પછી જીવ જ્યાં નવો જન્મ થવાનો હોય તે તરફ ગતિ કરતો હોય છે તે વખતે પૂર્વભવનુ શરીર તો છૂટી ગયુ હોય છે અને નવા શરીરનુ ગ્રહણ હજી કર્યું નથી. આ પ્રકારે અન્તરાલ ગતિમાં તે ઔદારિક—સ્થૂળ શરીરથી તો સર્વથા રહિત છે. તેથી બાલશરીરને ઔદારિક એવા પૂર્વભવીય શરીરનું કાર્ય ન કહી શકાય; એટલે જ તે પૂર્વભવના શરીરપૂર્વક છે એમ પણ ન કહી શકાય જીવને જો કોઈ પણ શરીર ન હોય તો નિયત ગર્ભદેશમાં તે જાય કેવી રીતે ? એટલે નિયતદેશમાં પ્રાપ્તિનું કારણભૂત અને નવા શરીરની રચનાનુ કારણભૂત એવું કોઈ શરીર તો માનવું જ જોઈએ. ઉક્ત પ્રકારે તેવું કારણ ઔદારિક શરીર તો ઘટી શકતું નથી, તેથી કર્મરૂપ કાર્મણ શરીરને જ બાલદેહના કારણરૂપે માનવું જોઈએ. જીવ પોતાના સ્વભાવથી નિયતદેશમાં પ્રાપ્ત થઈ જશે એ પક્ષ પણ બરાબર નથી. આ વિશે હું તને આગળ સમજાવીશ.

कार्मण शरीरनी सिद्धि

શાસ્ત્રમાં પણ કહ્યું છે કે "મૃત્યુ[1] પછી જીવ કાર્મણ યોગથી આહાર કરે છે." તેથી બાલશરીરને કાર્મણશરીર-પૂર્વક માનવું જોઈએ. (૧૬૧૦)

કર્મસાધક ત્રીજું અનુમાન આ પ્રમાણે છે. દાનાદિ ક્રિયાનુ કાંઈક ફળ હોવું જ જોઈએ, કારણ કે તે સચેતન વ્યક્તિએ આચરેલી ક્રિયા છે, કૃષિક્રિયાની જેમ. સચેતન પુરુષ કૃષિક્રિયા કરે છે તો તેનુ ફલ ધાન્યાદિ તેને પ્રાપ્ત થાય છે, તેમ દાનાદિ ક્રિયા પણ સચેતને આચરેલી છે તેથી તેનું કાંઈક પણ ફળ તેને પ્રાપ્ત થવું જોઈએ. જે ફળ પ્રાપ્ત થાય છે તે કર્મ છે.

चेतननी क्रिया सफळ होवाथी कर्मनी सिद्धि

अग्निभूति—પુરુષ કૃષિ કરે છે છતાં ઘણી વખતે તેને ધાન્યઆદિ ફળ નથી પણ મળતું, આથી આપનો હેતુ વ્યભિચારી છે; તેથી એવો નિયમ નથી બનાવી શકાતો કે સચેતને આરંભેલી ક્રિયાનું કોઈ ફળ અવશ્ય હોવું જોઈએ.

---

૧. "जोएण कम्मएण आहारेई अणंतरं जीवो।" સૂત્રકૃતાંગ નિ૦ ૧૭૭

ભગવાન—એ વસ્તુ તેા તું સ્વીકારીશ જ કે બુદ્ધિમાન ચેતન જે ક્રિયા કરે છે તે તેને ફલવતી માનીને જ. છતાં જ્યાં ક્રિયાનું ફળ નથી પ્રાપ્ત થતું ત્યાં તેનું અજ્ઞાન અથવા તેા સામગ્રીની વિકલતા-ઊણપ એ કારણુ હેાય છે. આથી સચેતને આચરેલ ક્રિયાને નિષ્ફળ માની શકાય નહિ; કારણુ, જો તેમ હેાય તેા પછી એવી નિષ્ફળ ક્રિયામાં સચેતન પુરુષ પ્રવૃત્ત જ શા માટે થાય? વળી જો દાનઆદિ ક્રિયા પણ મનઃશુદ્ધિપૂર્વક નથી કરાતી તેા તેનુ પણ ફળ કાંઈ નથી મળતું એમ તેા હું પણ માનું છું. એટલે મારા કહેવાનું તાત્પર્ય એ જ છે કે જો સામગ્રીનું સાકલ્ય — પૂર્ણતા હેાય તેા સચેતને આરંભેલી ક્રિયા નિષ્ફળ નથી જતી.

અગ્નિભૂતિ—આપે કહ્યા પ્રમાણે દાનાદિ ક્રિયાનુ ફળ ભલે હેાય; પણ જેમ કૃષિઆદિ ક્રિયાનુ દૃષ્ટ ફળ ધાન્યઆદિ છે, તેમ દાનઆદિ ક્રિયાનુ પણ સૌના અનુભવથી સિદ્ધ એવું મનઃપ્રસાદરૂપ દૃષ્ટ ફળ જ માનવું જોઈએ, પણ કર્મરૂપ અદૃષ્ટ ફળ માનવું ન જોઈએ. આ પ્રમાણે તમારેા હેતુ અભિપ્રેત અદૃષ્ટ કર્મને બદલે દૃષ્ટ ફળને સિદ્ધ કરતેા હેાવાથી વિરુદ્ધ હેત્વાભાસ જ છે. (૧૬૧૫)

ભગવાન—તું ભૂલે છે. મનઃપ્રસાદ એ પણ એક ક્રિયા છે; તેથી સચેતનની બીજી ક્રિયાઓની જેમ તેનુ પણ ફળ હેાવું જોઈએ. અને તે કર્મ છે. આ પ્રમાણે જે મારેા નિયમ કે, સચેતને આરંભેલી ક્રિયા ફલવતી હેાય છે તેમાં કશેા જ દેાષ નથી.

અગ્નિભૂતિ—મનઃપ્રસાદનુ પણ ફળ કર્મ છે તે આપ શાથી કહેા છેા?

ભગવાન—કારણુ કે તે કર્મનું કાર્ય સુખ-દુઃખ ફરી આગળ ઉપર અનુભવવામાં આવે છે.

અગ્નિભૂતિ—આપે પ્રથમ દાનાદિક્રિયાને કર્મનું કારણ કહ્યું અને હવે મનઃપ્રસાદને કર્મનું કારણ કહેા છેા, તેથી આપના કથનમા પૂર્વાપર વિરેાધ છે.

ભગવાન—વાત એમ છે કે કર્મનુ કારણ તેા મનઃપ્રસાદ જ છે, પણ એ મનઃપ્રસાદનુ ય કારણ દાનાદિક્રિયા હેાવાથી કર્મના કારણના કારણમાં કારણનેા ઉપચાર કરીને દાનાદિક્રિયાને કર્મના કારણ તરીકે કહી છે. આ પ્રકારે પૂર્વાપર-વિરેાધનેા પરિહાર થઈ જાય છે (૧૬૧૬)

અગ્નિભૂતિ — આ બધી ભાંજઘડ છેાડીને સરળ માર્ગે વિચારીએ તેા સ્પષ્ટ થશે કે મનુષ્ય જ્યારે મનમા પ્રસન્ન હેાય ત્યારે જ તે દાનઆદિ કરે છે અને દાનઆદિ કરતાં તેને પાછેા મનઃપ્રસાદ મળે છે, એટલે ફરી પાછેા તે દાનાદિ કરે છે. આ પ્રકારે મનઃપ્રસાદનું ફળ દાનઆદિ અને દાનઆદિનું ફળ મનઃપ્રસાદ, અને

તેનું પણ ફળ દાનઆદિ, તો પછી આપ મનઃપ્રસાદનું અદૃષ્ટ ફળ કર્મ બતાવો છો તેને બદલે દૃષ્ટ ફળ દાનાદિ જ માનવું જોઈએ.

ભગવાન — આપણે કાર્યકારણની પરંપરાના મૂળમાં જઈએ તો નિશ્ચય થાય છે કે મનઃપ્રસાદરૂપ ક્રિયાનું દાનઆદિ ક્રિયા એ કારણ છે, તેથી દાનઆદિ ક્રિયા મનઃપ્રસાદનું કાર્ય – ફળ ન બની શકે; જેમ મૃત્પિંડ એ ઘડાનું કારણ છે તેથી તે ઘડાનું ફળ – કાર્ય નથી બનતો. અર્થાત્ જેમ પિંડમાંથી તે ઘડો ઉત્પન્ન થાય છે, પણ ઘડાથી પિંડ ઉત્પન્ન નથી થતો, તેમ સુપાત્રે દાન હોવાથી મનઃપ્રસાદ ઉત્પન્ન થતો હોવાથી મનઃપ્રસાદથી દાન ઉત્પન્ન થયું છે એમ ન કહી શકાય, કારણ કે જે જેનું કારણ હોય તે જ તેનું ફળ – કાર્ય છે એમ ન કહી શકાય. (૧૬૧૭)

અગ્નિભૂતિ — આપે કૃષિનું દૃષ્ટાંત આપ્યું છે અને એ દૃષ્ટાંતથી બધી સચેતનની ક્રિયાને ફલવતી સિદ્ધ કરવા માગો છો, પણ કૃષિનું ફલ ધાન્યઆદિ દૃષ્ટ ફળ છે તેથી સચેતનની બધી ક્રિયાનું ફળ કૃષિના ફળ ધાન્યની જેમ દૃષ્ટ જ માનવું જોઈએ; અદૃષ્ટ કર્મ માનવાની શી જરૂર? સંસારમાં આપણે જોઈએ છીએ કે લોકો પશુનો વધ કરે છે તે કાંઈ અધર્મરૂપ અદૃષ્ટ કર્મ માટે નહિ, પણ તેમને માંસ ખાવા મળે માટે પશુહિંસા કરે છે. તે જ પ્રમાણે બધી ક્રિયાઓનું કોઈ ને કોઈ દૃષ્ટ ફળ જ માનવું જોઈએ, અદૃષ્ટ ફળ માનવું અનાવશ્યક છે. (૧૬૧૮)

વળી એ પણ આપણા અનુભવની વાત છે કે પ્રાયઃ લોકો જે કાંઈ કૃષિ, વ્યાપાર આદિ ક્રિયા કરે છે તે દૃષ્ટ ફળને માટે જ કરે છે, અદૃષ્ટ ફળને માટે દાનઆદિ ક્રિયા કરનારા તો જવલ્લે જ હોય છે. દૃષ્ટ યશ મળે તે માટે દાનઆદિ જેવી ક્રિયા કરનારા જ વધારે લોકો છે અને બહુ જ થોડા લોકો અદૃષ્ટ કર્મ માટે તે કરતા હશે તેથી સચેતનની બધી ક્રિયાનું ફળ દૃષ્ટ જ માનવું જોઈએ (૧૬૧૯)

ભગવાન — સૌમ્ય! અદૃષ્ટ ફળ માટે દાનાદિ શુભ ક્રિયા તો બહુ જ થોડા લોકો કરે છે અને વધારે તો દૃષ્ટ ફળને માટે જ કૃષિ – વાણિજ્ય – હિંસા વગેરે જેવી અશુભ ક્રિયાઓ કરનારા લોકો દેખાય છે એમ

क्रियानुं फल अदृष्ट छे तुं કહે છે, પરંતુ તે ઉપરથી જ એ સિદ્ધ થાય છે કે કૃષિઆદિ ક્રિયાનું દૃષ્ટ ઉપરાંત અદૃષ્ટ પણ ફળ હોવું

જોઈએ. ભલે ને તેઓ અશુભ ક્રિયા અદૃષ્ટ અધર્મ માટે ન કરતા હોય છતાં તેમને તે ફળ મળ્યા વગર રહેતું જ નથી. અન્યથા તો આ સંસારમાં અનન્ત જીવોનો સદ્ભાવ ઘટી જ શકે નહિ, કારણ કે તારે મતે પાપકર્મો કરનારા પણ નવાં કર્મો ગ્રહણ કરતા નથી તો પછી તેઓ મૃત્યુ બાદ મોક્ષે જ જવા જોઈએ અને તેથી

માત્ર થોડા ધર્માત્માઓ જ જેઓ અદૃષ્ટ માટે દાનાદિ ક્રિયા કરે છે, તેઓ સંસારમાં રહી જાય. પણ આપણે તો સંસારમાં અનન્ત જીવો અને તેમાં પણ અધર્માત્માઓ જ વધારે જોઈએ છીએ; તેથી માનવું જોઈએ કે બધી ક્રિયાનું દૃષ્ટ ઉપરાંત અદૃષ્ટ કર્મરૂપ ફળ પણ હોય જ છે.

अग्निभूति — દાનઆદિ ક્રિયાના કર્તાને ભલે ધર્મરૂપ અદૃષ્ટ ફળ મળે, કારણ કે તે તેવું ફળ ચાહે છે; પણ જે કૃષિઆદિ ક્રિયા કરે છે તેઓ તો દૃષ્ટ ફળની જ ચાહના ધરાવે છે, તો તેમને પણ અદૃષ્ટ ફળ કર્મ શા માટે પ્રાપ્ત થાય?

भगवान — તારી આ શંકા અયોગ્ય છે, કારણ કે કાર્યનો આધાર તેની સામગ્રી ઉપર છે. મનુષ્યની ઇચ્છા હોય કે ન હોય, પણ જે કાર્યની સામગ્રી હોય તે કાર્ય ઉત્પન્ન થાય જ છે વાવનાર ખેડુત અજાણતાં પણ જો ઘઉંને બદલે કોદરા વાવે અને તેને અનુકૂળ હવા–પાણી વગેરે સામગ્રી મળે તો ખેડુતની ઇચ્છા હોય કે ન હોય છતાં કોદરા તો ઉત્પન્ન થઈ જ જવાના. તે જ રીતે હિંસાઆદિ કાર્યો કરનાર માંસભક્ષક ચાહે કે ન ચાહે, પણ અધર્મરૂપ અદૃષ્ટ કર્મ ઉત્પન્ન થાય જ છે

अनिच्छा छता अदृष्ट फळ मळे

વળી દાનઆદિ ક્રિયા કરનારા વિવેકી પુરુષો જો કે તેના ફળની ઇચ્છા નથી કરતા, છતાં સામગ્રી હોવાથી તેમને ધર્મરૂપ ફળ પ્રાપ્ત થાય જ છે. (૧૬૨૦)

માટે શુભ કે અશુભ બધી ક્રિયાનું અદૃષ્ટ એવું શુભ કે અશુભ ફળ હોય જ છે એમ માનવું જોઈએ. અન્યથા આ સંસારમાં અનન્ત સંસારી જીવોની સત્તા સંભવે જ નહિ, કારણ કે જો અદૃષ્ટ કર્મ ન હોય તો વિના પ્રયત્ને જ બધા પાપીઓ મુક્ત થઈ જશે. શાથી જે, મૃત્યુ પછી સંસારનું કારણ કર્મ તેમણે ચાહેલું ન હોવાથી હશે જ નહિ; પણ જે લોકો અદૃષ્ટ શુભ કર્મ માટે દાનઆદિ ક્રિયા કરતા હશે તેમને માટે જ આ ક્લેશબહુલ સંસાર શેષ રહી જશે તે આ રીતે :– જેમણે દાનાદિ શુભ ક્રિયા અદૃષ્ટ માટે કરી હોય તેમને કર્મબંધ પ્રાપ્ત થાય છે. તેઓ તે ભોગવવા નવો જન્મ ધારણ કરે છે અને ત્યાં પાછા તે કર્મના વિપાકનો અનુભવ કરતા ફરી દાનઆદિ ક્રિયા કરે છે અને પાછા નવા જન્મની સામગ્રી તૈયાર કરે છે: એટલે તારા મતે આવા ધાર્મિક લોકો માટે જ સંસાર હોવો જોઈએ, અધાર્મિકો માટે તો મોક્ષ જ નિર્માયો છે, આવી અસંગતિ ઊભી થશે.

अग्निभूति — એમાં અસંગત શું છે? અદૃષ્ટ માટે ધાર્મિક લોકોએ પ્રયત્ન કર્યો તેથી તેમને મળ્યું અને તેમનો સંસાર વધ્યો. હિંસાઆદિ અશુભ ક્રિયા

કરનારાઓએ તો દૃષ્ટ ફળ માંસાદિની જ ઇચ્છા કરી હતી, તેથી તેમને પણ તે મળી ગયું; પછી તેમને સંસારવૃદ્ધિ શા માટે થાય?

ભગવાન — અસંગતિ કેમ નહિ? જો હિંસાઆદિ ક્રિયા કરનાર બધા મોક્ષે જ જતા રહે તો પછી આ સંસારમાં હિંસાઆદિ ક્રિયા કરનારો કોઈ જ ન રહે અને હિંસાઆદિ ક્રિયાનું ફળ ભોગવનારો પણ કોઈ ન રહે, પરંતુ માત્ર દાનઆદિ શુભ ક્રિયા કરનારા અને એનું ફળ ભોગવનારા જ સંસારમાં રહે. પણ સંસારમાં આવું દેખાતું તો નથી; તેમાં તો ઉક્ત બન્ને પ્રકારના જીવો નજરે પડે છે (૧૬૨૧)

અનિષ્ટ એવું અદૃષ્ટ ફળ મળે એવી ઇચ્છાપૂર્વક તો કોઈપણ જીવ કોઈ ક્રિયા કરતો નથી, છતાં આ સંસારમાં અનિષ્ટ ફળ ભોગવનારા બહુસંખ્યક જીવો નજરે પડે છે; એથી માનવું જ જોઈએ કે ક્રિયામાત્રનુ અદૃષ્ટ ફળ તો હોય જ છે. અર્થાત્ શુભ કે અશુભ બધી ક્રિયાનુ ફળ અદૃષ્ટ એવું કર્મ અવશ્ય હોય છે. તેથી ઊલટુ દૃષ્ટફળની ઇચ્છા કરવા છતાં ક્રિયાનુ દૃષ્ટ ફળ મળે જ એવો એકાંત નથી. અને તેમ થવાનુ કારણ પણ પૂર્વબદ્ધ અદૃષ્ટ કર્મ જ હોય છે. સારાંશ એ કે દૃષ્ટ ફળ ધાન્યાદિ માટે કૃષિ આદિ કરવા છતાં પૂર્વકર્મને કારણે ધાન્યઆદિ દૃષ્ટ ફળ ન પણ મળે, પરંતુ અદૃષ્ટ કર્મરૂપ ફળ તો અવશ્ય મળવાનુ જ છે, કારણ કે ચેતને આરંભેલી કોઈપણ ક્રિયા નિષ્ફળ હોતી નથી. (૧૬૨૨–૨૩)

અથવા આ બધી ચર્ચા કરવી બિનજરૂરી છે, કારણ કે પહેલાં[1] તુલ્ય સાધન છતાં ફળની વિશેષતાના કારણે કર્મની સિદ્ધિ કરી જ છે અને ત્યાં તે બતાવ્યુ છે કે ફળવિશેષ એ કાર્ય હોવાથી તેનુ કારણ અદૃષ્ટ કર્મ હોવું જોઈએ, જેમ ઘટનુ કારણ પરમાણું છે. એ જ કર્મની સિદ્ધિ પ્રસ્તુત અનુમાનમાં પણ કરવામાં આવી છે કે સચેતન ક્રિયાનુ કોઈ અદૃષ્ટ કર્મરૂપ ફળ હોવું જોઈએ જે તે ક્રિયાથી ભિન્ન હોય, કારણ કે કાર્ય-કારણનો ભેદ માનવામાં આવે છે અહીં ક્રિયા એ કારણ છે અને કર્મ એ કાર્ય છે, તેથી તે બન્ને ભિન્ન હોવાં જોઈએ. (૧૬૨૪)

અગ્નિભૂતિ—જો કાર્ય હોવાથી કારણની સિદ્ધિ થતી હોય તો શરીરઆદિ કાર્ય મૂર્ત હોવાથી તેનુ કારણ પણ મૂર્ત જ હોવું જોઈએ.

અદૃષ્ટ છતાં કર્મ મૂર્ત છે

ભગવાન—મેં ક્યારે કહ્યું કે કર્મ એ અમૂર્ત છે? હું તો કર્મને મૂર્ત જ માનુ છું, કારણ કે તેનુ કાર્ય મૂર્ત છે. જેમ પરમાણુનું કાર્ય ઘટ મૂર્ત હોવાથી પરમાણુ પણ મૂર્ત છે તેમ કર્મ પણ મૂર્ત જ છે. જે કાર્ય અમૂર્ત હોય છે તેનું કારણ પણ અમૂર્ત હોય છે, જેમ જ્ઞાનનું સમવાયિ કારણ—ઉપાદાન કારણ આત્મા.

---

[1] ગા૦ ૧૬૧૩

अग्निभूति—સુખ-દુઃખ એ પણ કર્મનું જ કાર્ય છે, તેથી કર્મને અમૂર્ત પણ માનવું જોઈએ, કારણ કે સુખ-દુઃખ અમૂર્ત છે. પરંતુ આમ માનવા જતાં તો કર્મ મૂર્ત અને અમૂર્ત સિદ્ધ થશે કે જે ન સંભવે, કારણ કે તેમાં વિરોધ છે—જે મૂર્ત હોય તે અમૂર્ત ન હોય અને જે અમૂર્ત હોય તે મૂર્ત ન હોય.

भगवान — મૂર્ત કાર્યનું મૂર્ત કારણ અને અમૂર્ત કાર્યનું અમૂર્ત કારણ હોવું જોઈએ એવો નિયમ જ્યારે હું કહું છું ત્યારે તે કારણ સમવાયિ કારણ અર્થાત્ ઉપાદાન કારણ છે, અન્ય નહિ. સુખ – દુઃખાદિ કાર્યનું સમવાયિ કારણ આત્મા છે અને તે અમૂર્ત છે જ. અને કર્મ તો સુખાદિનું, અન્નઆદિની જેમ નિમિત્તકારણ છે. આથી નિયમમાં કાંઈ બાધા નથી. (૧૬૨૫)

अग्निभूति — કર્મ એ મૂર્ત છે તેની સિદ્ધિમાં બીજા પણ કોઈ હેતુઓ હોય તો બતાવો.

भगवान — (૧) કર્મ મૂર્ત છે, કારણ કે તેનો સંબંધ થવાથી સુખઆદિનો અનુભવ થાય છે, ખાદ્ય આદિ ભોજનની જેમ. જે અમૂર્ત હોય છે તેનો સંબંધ થયે સુખઆદિનો અનુભવ નથી થતો, આકાશની જેમ કર્મનો સંબંધ થવાથી તો આત્મા સુખઆદિનો અનુભવ કરે છે માટે કર્મ મૂર્ત છે.

(૨) કર્મ મૂર્ત છે, કારણ કે તેનો સંબંધ થયે વેદનાનો અનુભવ થાય છે જેનો સંબંધ થવાથી વેદનાનો અનુભવ થાય છે તે મૂર્ત હોય છે, અગ્નિની જેમ. કર્મનો સંબંધ થયે વેદનાનો અનુભવ થાય છે, માટે તે મૂર્ત હોવું જાઈએ.

(૩) કર્મ મૂર્ત છે, કારણ કે તે આત્મા અને તેના જ્ઞાનાદિ ધર્મોથી ભિન્ન છતાં બાહ્ય વસ્તુથી તેમાં બલાધાન થાય છે, અર્થાત્ ચીકાશ આવે છે જેમ ઘડામાં તેલ વગેરે બાહ્ય વસ્તુના વિલેપનથી બલાધાન થાય છે તેમ કર્મમા પણ માલા-ચન્દન-વનિતા આદિ બાહ્ય વસ્તુના સંસર્ગથી બલાધાન થાય છે. માટે તે ઘડાની જેમ મૂર્ત છે

(૪) કર્મ મૂર્ત છે, કારણ કે તે આત્માદિથી ભિન્ન છતાં પરિણામી છે, દૂધની જેમ. આત્માદિથી ભિન્ન છતા દૂધ જેમ પરિણામી હોવાથી મૂર્ત છે તેમ કર્મ પણ મૂર્ત છે. (૧૬૨૬-૨૭)

अग्निभूति—કર્મની પરિણામિતા સિદ્ધ નથી, તેથી તે હેતુથી કર્મ મૂર્ત સિદ્ધ ન થઈ શકે.

भगवान—કર્મ પરિણામી છે, કારણ કે તેનું કાર્ય શરીરઆદિ પરિણામી છે. જેનું કાર્ય પરિણામી હોય તે પોતે પણ પરિણામી હોય છે. જેમ દૂધનું કાર્ય દહીં પરિણામી હોવાથી અર્થાત્ દહીં છાશરૂપે પરિણત થતું હોવાથી તેનું કારણ દૂધ સ્વયં પણ પરિણામી છે, તેમ કર્મનું કાર્ય શરીર પરિણામી-વિકારી હોવાથી કર્મ પોતે પણ પરિણામી છે. તેથી કર્મ પરિણામી છે એ હેતુ અસિદ્ધ નથી. (૧૬૨૮)

कर्म परिणामी है

अग्निभूति—આપે સુખ-દુઃખના હેતુરૂપે કર્મની સિદ્ધિ કરી અને સમાન સાધન છતાં જે ફળવૈચિત્ર્ય અનુભવાય છે તે કર્મવૈચિત્ર્ય વિના ન સંભવે એ પણ કહ્યું,[1] પરંતુ વાદળાંમાં વિચિત્ર પ્રકારના વિકારો છતાં તેમનું કારણ કર્મ વૈચિત્ર્ય નથી, તે જ પ્રમાણે સંસારી જીવના સુખ-દુઃખની તરતમતારૂપ વિચિત્રતા પણ કર્મની વિચિત્રતા વિના માનવામાં શો દોષ છે? (૧૬૨૯)

कर्म विचित्र है

भगवान—સૌમ્ય! જો તું બાહ્ય સ્કંધોને વિચિત્ર માનતો હોય તો આન્તરિક કર્મમાં એવી કઈ વિશેષતા છે જેને લઈને બન્ને પુદ્ગલરૂપે સમાન છતાં વાદળઆદિ બાહ્ય સ્કંધોની વિચિત્રતા તું સિદ્ધ માને અને કર્મની નહિ? ખરેખર તારે જીવ સાથે લાગેલા કર્મપુદ્ગલોને તો વિચિત્ર માનવા જ જોઈએ, કારણ કે બીજા બાહ્ય પુદ્ગલો કરતાં આન્તરિક કર્મપુદ્ગલોમાં—તે જીવ વડે ગૃહીત થયેલા છે, એવી વિશેષતા તો છે જ. અને તેથી જ તે જીવગત વિચિત્ર એવા સુખદુઃખનું કારણ પણ બને છે. (૧૬૩૦)

વળી જો તું, જે બાહ્ય પુદ્ગલોને જીવે ગૃહીત નથી કર્યા તેને વિચિત્ર માનતો હોય, તો જીવે ગૃહીત કરેલા કર્મપુદ્ગલોને તો તારે વિશેષરૂપે વિચિત્ર માનવાં જ જોઈએ. જેમ કોઈના પણ પ્રયત્ન વિના સ્વાભાવિક રીતે વાદળાં આદિ પુદ્ગલોમાં જે ઇન્દ્રધનુષઆદિરૂપે વિચિત્રતા હોય છે તેના કરતાં કોઈ શિલ્પીએ ગોઠવેલ પુદ્ગલોમાં એક વિશિષ્ટ પ્રકારની વિચિત્રતા છે. તે પ્રકારે જીવે ગૃહીત કરેલા કર્મપુદ્ગલોમાં નાના પ્રકારે સુખ-દુઃખ ઉત્પન્ન કરવાની વિશિષ્ટ પ્રકારની પરિણામ-વિચિત્રતા કેમ ન હોય? (૧૬૩૧)

अग्निभूति—આ પ્રકારે જો વાદળાના વિકારની જેમ કર્મપુદ્ગલોમાં પણ વિચિત્રતા આપ માનો છો તો પછી મારો એક પ્રશ્ન છે કે એ વાદળાંની વિચિત્રતાની પેઠે આપણા શરીરમા જ સ્વાભાવિક રીતે નાના પ્રકારના સુખ-દુઃખ ઉત્પન્ન કરનારી વિચિત્રતા શા માટે ન માનવી? અને જો વાદળાંની જેમ શરીરમાં પણ સ્વાભાવિકરૂપે ઉક્ત વિચિત્રતા હોય તો પછી શરીરની વિચિત્રતાના કારણરૂપે કર્મની કલ્પનાની પણ શી જરૂર છે?

भगवान—તું ભૂલી જાય છે કે કર્મ એ પણ એક શરીર છે એ તો મેં સમજાવ્યું જ છે, એથી વાદળાંની વિચિત્રતાની જેમ શરીર પણ જો વિચિત્ર હોય તો શરીરરૂપ કર્મ પણ તારે વિચિત્ર માનવું જ જોઈએ ભેદ એટલો છે કે બાહ્ય ઔદારિક શરીર કરતાં કાર્મણ શરીર સૂક્ષ્મતર છે અને તે આભ્યંતર

૧. ગા૦ ૧૫૧૨-૧૩ ।

છે. છતાં વાદળાંની જેમ બાહ્ય શરીરને જો તું વિચિત્ર માનતો હોય તો આભ્યંતર કાર્મણ શરીરને પણ વિચિત્ર તો માનવું જ જોઈએ. (૧૬૨૨)

અગ્નિભૂતિ—બાહ્ય સ્થૂલ શરીર તો દેખાય છે તેથી તેનું વૈચિત્ર્ય માનવામાં કશો જ વાંધો આવતો નથી, પણ કાર્મણ શરીર તો સૂક્ષ્મ છે અને આભ્યંતર પણ છે તેથી તે દેખાતું નથી, એટલે તેનું અસ્તિત્વ જ સિદ્ધ નથી ત્યાં તેના વૈચિત્ર્યની તો વાત જ શી? આથી જો સ્થૂલ શરીરથી અતિરિક્ત એવા કાર્મણને ન જ માનવામાં આવે તો શો દોષ છે?

स्थूल देहथी कार्मण देह भिन्न छे

ભગવાન—મરણ વખતે આત્મા સ્થૂલ શરીરને તો સર્વથા છોડી દે છે. તારા મતે તે સ્થૂલ શરીરથી જુદું કાર્મણ શરીર તો કોઈ છે નહિ, તેથી નવા શરીરને ગ્રહણ કરવાનું કાંઈ જ કારણ આત્મામા રહેતું ન હોવાથી જીવના સંસારનો અભાવ થઈ જશે અને બધા જીવો વિના પ્રયત્ને મુક્ત થઈ જશે. કાર્મણ શરીરને જુદું ન માનવામાં આ દોષ છે.

વળી જો તું એમ કહે કે અશરીરી જીવ પણ સંસારમાં ભમી શકે છે, તો પછી તારે સંસાર નિષ્કારણ માનવો પડશે; અર્થાત્ સંસારનું કોઈ કારણ નથી એમ માનવું પડશે; એટલે મુક્ત જીવોને પણ ફરી ભવભ્રમણ પ્રાપ્ત થશે, તો પછી જીવો મોક્ષ માટે શા માટે પ્રયત્ન કરે? તેમને મોક્ષની આસ્થા જ નહિ રહે. કાર્મણ શરીરને જુદું ન માનવામાં આ બધા દોષો છે, તેથી તેના નિવારણ માટે કાર્મણ શરીર સ્થૂલ શરીરથી જુદું માનવું જોઈએ. (૧૬૩૩-૩૪)

અગ્નિભૂતિ—પણ મૂર્ત એવા કર્મનો અમૂર્ત આત્મા સાથે સંબંધ શી રીતે થાય?

मूर्त कर्मनो अमूर्त आत्मा साथे संबंध

ભગવાન—હે સૌમ્ય! ઘટ મૂર્ત છતાં જેમ તેનો સંયોગસંબંધ અમૂર્ત આકાશ સાથે થાય છે તેમ મૂર્ત કર્મનો અમૂર્ત આત્મા સાથે સંયોગ થાય છે. અથવા અંગુલિ એ મૂર્ત દ્રવ્ય છે, છતાં તેનો આકુંચનઆદિ અમૂર્ત ક્રિયા સાથે સમવાયસંબંધ છે; તે જ પ્રમાણે જીવ અને કર્મનો પણ સંબંધ ઘટે છે. (૧૬૩૫)

અથવા જીવ અને કર્મનો સંબંધ બીજી રીતે પણ સિદ્ધ થઈ શકે છે. સ્થૂલ શરીર મૂર્ત છતા તેનો આત્મા સાથે સંબંધ તો પ્રત્યક્ષ જ છે; તેથી ભવાન્તર પ્રતિ ગમન કરતા જીવમાં કાર્મણ શરીરનો સંબંધ પણ સિદ્ધ જ માનવો જોઈએ, અન્યથા નવા સ્થૂલ શરીરનું ગ્રહણ ન ઘટે ઇત્યાદિ પૂર્વોક્ત દોષોની આપત્તિ થશે.

अग्निभूति—કાર્મણ શરીરથી નહિ, પણ ધર્મ અને અધર્મથી નવા શરીરનુ ગ્રહણ થાય છે; તેથી મૂર્ત કાર્મણ શરીરનો સંબંધ અમૂર્ત આત્મા સાથે માનવાની આવશ્યકતા જ નથી.

भगवान—આ બાબતમાં પૂછવાનું કે તે ધર્મ અને અધર્મ મૂર્ત છે કે અમૂર્ત?

अग्निभूति—ધર્મ અને અધર્મ મૂર્ત છે.

भगवान—તો પછી ધર્મ-અધર્મનો પણ અમૂર્ત આત્મા સાથે સંબંધ કેમ ઘટશે? કરણ કે તું તો કહે છે કે મૂર્તનો અમૂર્ત સાથે સંબંધ ન થાય. વળી તે મૂર્ત હોય તો તે જ તો કર્મ છે.

अग्निभूति—તો પછી ધર્મ અને અધર્મને અમૂર્ત માનવા જોઈએ

धर्म-अधर्म ए कर्म ज छे

भगवान—તોપણ તે ધર્મ-અધર્મનો મૂર્ત એવા સ્થૂલ શરીર સાથે કેવી રીતે સંબંધ થાય? કારણ કે તું માને છે કે મૂર્ત અને અમૂર્તનો સંબંધ નથી થતો. વળી જો ધર્માધર્મનો શરીર સાથે સંબંધ જ ન હોય તો તેને લઈને બાહ્ય શરીરમાં ચેષ્ટાદિ પણ કેવી રીતે થાય? એટલે જો તું અમૂર્ત છતાં ધર્માધર્મનો સંબંધ મૂર્ત શરીર સાથે માનતો હો તો તે જ પ્રકારે અમૂર્ત આત્માનો મૂર્ત કર્મ સાથે પણ તારે સંબંધ સ્વીકારવો જોઈએ. (૧૬૩૬)

अग्निभूति—જીવ અને કર્મનો સંબંધ એક અમૂર્ત અને બીજું મૂર્ત છતાં, આકાશ અને અગ્નિની જેમ સંભવે છે એ તો સમજાયું, પણ જેમ આકાશ અને અગ્નિનો સંબંધ હોવા છતાં આકાશમાં અગ્નિથી કોઈપણ પ્રકારનો અનુગ્રહ કે ઉપઘાત થઈ શકતો નથી, તે જ પ્રકારે અમૂર્ત આત્મામાં મૂર્ત કર્મ વડે ઉપકાર કે ઉપઘાત સંભવે નહિ, ભલે ને તે બન્નેનો સંબંધ થયો હોય.

मूर्तकर्मनो अमूर्त आत्मामां असर छे

भगवान—મૂર્ત વસ્તુ અમૂર્ત ઉપર ઉપકાર કે ઉપઘાત-હ્રાસ ન જ કરી શકે એવો નિયમ નથી. કારણ કે આપણે જોઈએ છીએ કે વિજ્ઞાનઆદિ અમૂર્ત છતાં મદિરા વિષ આદિ મૂર્ત વસ્તુથી તેનો ઉપઘાત થાય છે અને ઘીદૂધ આદિ પુષ્ટિકારક ભોજનથી તેનો ઉપકાર થાય છે; તે જ પ્રકારે મૂર્ત કર્મ અમૂર્ત આત્મા ઉપર ઉપકાર કે ઉપઘાત કરી શકે છે. મેં આ બધી ચર્ચા આત્મા અમૂર્ત હોય છતાં તેની સાથે મૂર્ત કર્મનો સંબંધ અને તત્કૃત ઉપકાર-ઉપઘાત ઘટી શકે છે એ સિદ્ધ કરવા કરી છે. (૧૬૩૭)

પણ વસ્તુતઃ સંસારી જીવ એકાન્તરૂપે—સર્વથા અમૂર્ત નથી; તે મૂર્ત પણ છે. જેમ અગ્નિ અને લોઢાનો સંબંધ થવાથી લોઢું અગ્નિરૂપ થઈ જાય છે તેમ સંસારી જીવ અને કર્મનો અનાદિ કાળથી પરસ્પર સંબંધ હોવાને લીધે જીવ પણ કર્મના પરિણામરૂપ બની જાય છે; તેથી તે રૂપે તે મૂર્ત પણ છે. આ પ્રકારે મૂર્ત કર્મથી કથંચિત્ અભિન્ન હોવાને કારણે જીવ પણ કથંચિત્ મૂર્ત જ છે. તેથી મૂર્ત આત્મા ઉપર મૂર્ત કર્મથી થતો ઉપકાર કે ઉપઘાત માનવામાં કોઈ દોષ નથી.

संसारी आत्मा मूर्त पण छे

તેં જે એમ કહ્યું હતું કે આકાશમાં મૂર્ત વડે ઉપકાર કે ઉપઘાત નથી થતો તે તારું કહેવું બરાબર છે, કારણ કે આકાશ અચેતન છે અને અમૂર્ત છે તેથી તેમાં મૂર્ત વડે ઉપકાર–ઉપઘાત ન થાય. પણ સંસારી આત્મા તો ચેતન છે અને મૂર્તામૂર્ત છે તેથી તેના ઉપર મૂર્ત વડે ઉપકાર-ઉપઘાત માનવામાં કશી જ બાધા નથી. (૧૬૩૮)

અગ્નિભૂતિ—આપે કહ્યું કે જીવ સાથે અનાદિ કાળથી કર્મનો સંબંધ છે તે કેવી રીતે?

ભગવાન—ગૌતમ! દેહ અને કર્મનો પરસ્પર કાર્યકારણ ભાવ છે, તેથી કર્મસંતતિ અનાદિ છે. જેમ બીજથી અંકુર અને અંકુરથી બીજ આ પ્રકારે બીજાંકુરની સંતતિ અનાદિ છે, તેમ દેહથી કર્મ અને કર્મથી દેહ થાય છે. આ પ્રમાણે દેહ અને કર્મની પરંપરા અનાદિ કાળથી ચાલી આવે છે તેથી કર્મ સંતતિ અનાદિ માનવી જોઈએ. જેનો પણ પરસ્પર કાર્યકારણભાવ હોય છે તેનો સંતાન અનાદિ હોય છે. (૧૬૩૯)

जीव-कर्मनो अनादि संबंध

અગ્નિભૂતિ—આપની યુક્તિથી તો કર્મનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થાય છે એ હું સ્વીકારું છું; પણ વેદમા કર્મનો નિષેધ બતાવનારા જે વાક્યો આવે છે તેને યાદ કરુ છું ત્યારે પાછું મારુ મન દોલાયમાન થઈ જાય છે કે વસ્તુતઃ કર્મ હશે કે નહિ!

ભગવાન—જો વસ્તુતઃ વેદમાં કર્મનો અભાવ જ પ્રતિપાદ્ય હોય તો પછી 'સ્વર્ગમાં જવાની ઇચ્છાવાળાએ અગ્નિહોત્ર કરવો જોઈએ' એવી જે વિધિ વેદમાં કરવામાં આવી છે તે નિરર્થક થઈ જાય. અગ્નિહોત્રનું અનુષ્ઠાન કરવાથી આત્મામાં એક અપૂર્વ—કર્મ ઉત્પન્ન થાય છે જેને આધારે જીવ મૃત્યુ પછી સ્વર્ગમાં જાય છે. જો એ કર્મ ઉત્પન્ન ન થતું હોય તો પછી જીવ શાથી સ્વર્ગે જાય? કારણ કે

वेदवाक्योनी संगति

મૃત્યુ પછી શરીર તો છૂટી જ ગયું હોય છે; એટલે નિયામક કારણના અભાવે તે સ્વર્ગે કેવી રીતે જશે? માટે વેદમાં કર્મનો અભાવ પ્રતિપાદ્ય છે એમ માની શકાય નહિ.

વળી લોકમાં પણ દાનઆદિ કર્મનું ફળ જે સ્વર્ગ મનાય છે તે પણ જો કર્મ ન હોય તો ઉક્ત પ્રકારે સંભવે નહિ; માટે કર્મનો સદ્ભાવ માનવો જ જોઈએ. (૧૬૪૦)

અગ્નિભૂતિ—ઈશ્વરાદિને જગદ્વૈચિત્ર્યના કર્તા માનીએ તો કર્મ માનવાની જરૂર નહિ રહે.

ભગવાન—જો તું કર્મ ન માને અને માત્ર શુદ્ધ જીવ જ દેહાદિ વૈચિત્ર્યનો કર્તા છે એમ માને, અથવા ઈશ્વરથી આ બધું વૈચિત્ર્ય થઈ જાય છે, અગર અવ્યક્ત—પ્રધાન કાલ નિયતિ યદૃચ્છા—અકસ્માત આદિથી આ સંસારમાં વૈચિત્ર્ય ઉત્પન્ન થાય છે એમ માને તો તે તારી માન્યતા અસંગત છે. (૧૬૪૧)

ईश्वरादि ए कारण नथी

અગ્નિભૂતિ—શાથી અસંગત છે?

ભગવાન—જો શુદ્ધ જીવ કે ઈશ્વરાદિ કર્મ—સાધન નિરપેક્ષ હોય તો શરીરાદિનો આરંભ ન કરી શકે, કારણ કે આવશ્યક ઉપકરણ—સાધનનો અભાવ છે; જેમ કુંભકાર, દંડાદિ ઉપકરણના અભાવે ઘટાદિની ઉત્પત્તિ નથી કરી શકતો તેમ શરીર આદિના આરંભમાં કર્મને છોડીને બીજું કોઈ ઉપકરણ તો ઘટતું નથી, કારણ કે જીવ જ્યારે ગર્ભમાં હોય છે ત્યારે જો તે અકર્મા હોય — કર્મ વિનાનો હોય તો શુક્રશોણિતને પણ ગ્રહણ કરી શકે નહિ અને તેના ગ્રહણ વિના દેહનિર્માણ સંભવે નહિ; એટલે માનવું પડે છે કે જીવ કર્મરૂપ ઉપકરણ દ્વારા જ દેહ નિર્માણ કરે છે.

અથવા બીજું અનુમાન આ પ્રમાણે આપી શકાય: — નિષ્કર્મ જીવ શરીરાદિનો આરંભ કરી શકે નહિ, કારણ કે તે નિશ્ચેષ્ટ હોય છે. જે આકાશની જેમ નિશ્ચેષ્ટ હોય છે તે શરીરાદિનો આરંભ કરી શકે નહિ. કર્મરહિત જીવ પણ ચેષ્ટા વિનાનો છે તેથી તે શરીરનો આરંભ કરી શકે નહિ આ જ પ્રકારે અમૂર્ત-પણારૂપ હેતુથી પણ નિષ્કર્મ જીવ શરીરનો આરંભ ન કરી શકે એમ સાધ્ય સિદ્ધ કરી શકાય છે. એ જ સાધ્યની સિદ્ધિ માટે — નિષ્ક્રિયતા સર્વગતતા અશરીરિતા આદિ હેતુઓ પણ આપી શકાય છે. અર્થાત્ કર્મ માન્યા વિના છૂટકો નથી.

અગ્નિભૂતિ—શરીરવાળો ઈશ્વર દેહાદિ બધાં કાર્યોનો કર્તા છે એમ જ માનવું જોઈએ; કર્મની માન્યતા જરૂરી નથી.

ભગવાન—શરીરવાળો ઇશ્વિર—એમ તેં કહ્યું, પણ ત્યાં જ મારો પ્રશ્ન છે કે તે ઇશ્વિરે પોતાનું શરીર સકર્મ થઈને રચ્યું કે અકર્મ થઈને. અકર્મ થઈને ઇશ્વિર પોતાનું શરીર રચી શકે નહિ, કારણ કે જીવની જેમ તેની પાસે ઉપકરણનો અભાવ હોવાથી—વગેરે બધી પૂર્વોક્ત દલીલો અકર્મ ઇશ્વિરની શરીર-રચના ન સંભવે એ સિદ્ધ કરવા ઉપસ્થિત કરી શકાય છે. જો તું એમ કહે કે બીજા ઇશ્વિરે તેના શરીરની રચના કરી છે તો તે વિશે પણ પૂછવાનું કે તે સશરીર છે કે અશરીર. જો તે અશરીર હોય તો તે ઉપકરણ રહિત હોવાથી શરીરરચના કરી શકે નહિ—ઇત્યાદિ બધા પૂર્વોક્ત દોષોની આપત્તિ છે. અને જો ઇશ્વિરના શરીરની રચના કરનાર બીજા કોઈ ઇશ્વિરને તું સશરીર માનતો હોય તો ત્યાં તેના પોતાના જ શરીરને તે જો અકર્મા હશે તો રચી શકશે નહિ; તો પછી બીજાના શરીરને રચવાનુ તો દૂર રહ્યું. તેના શરીરની રચના માટે વળી એક ત્રીજો ઇશ્વિર માનવામાં આવે તો તેના વિશે પણ પૂર્વોક્ત પ્રશ્ન-પરંપરા ઊઠે. આ પ્રકારે અનવસ્થા હોવાથી ઇશ્વિરને જો અકર્મા માનીએ તો તેનાથી દેહાદિવૈચિત્ર્ય સંભવે નહિ. અને ઇશ્વિરને જો સકર્મા માનીએ તો પછી જીવ જ સકર્મા હોઈને દેહાદિને રચે છે એ જ માનવું યુક્તિયુક્ત છે

વળી જીવના શરીરઆદિને રચવામાં ઇશ્વિરને જો કશું જ પ્રયોજન ન હોય છતાં તે રચના કરે તો તે ઉન્મત્ત જેવો જ હોવો જોઈએ. અને જો તેને પણ કોઈ પ્રયોજન હોય તો તે ઇશ્વિર જ શાને કહેવાય? એ અનીશ્વર થઈ જાય. વળી જો ઇશ્વિરને અનાદિ શુદ્ધ માનવામાં આવે તોપણ શરીરઆદિની રચના સંભવે નહિ, કારણ કે તે રાગરહિત છે. રાગ વિના તો ઇચ્છા થાય નહિ અને ઇચ્છા વિના રચના સંભવે નહિ; માટે ઇશ્વિરને દેહાદિ વૈચિત્ર્યનો કર્તા નહિ, પણ સકર્મ જીવને તેનો કર્તા માનવો જોઈએ. આ પ્રકારે કર્મ સિદ્ધ થાય છે. (૧૬૪૨)

अग्निभूति—"[1] विज्ञानघन एव एतेभ्यः" ઇત્યાદિ વેદવાક્યોથી એમ જણાય છે કે આ શરીરાદિ વૈચિત્ર્યની ઉત્પત્તિ સ્વાભાવિક છે—સ્વભાવથી થાય છે; તેના કારણ રૂપે કર્મ જેવી કોઈ વસ્તુ માનવાની આવશ્યકતા નથી.

ભગવાન—સ્વભાવથી જ બધાની ઉત્પત્તિ માનવા જતાં પણ બહુ દોષો આવે છે અને વળી એ વેદવાક્યોનો તું જે અર્થ સમજે स्वभाववादनु निराकरण છે તે અર્થ છે પણ નહિ; માટે સ્વભાવથી જગદ્વૈચિત્ર્ય થાય છે એ પક્ષ અયુક્ત છે.

૧. જુઓ ગાથા ૧૫૫૩, ૧૫૮૮, ૧૫૯૨-૯૪, ૧૫૯૭.

अग्निभूति—સ્વભાવથી ઉત્પત્તિ કેમ ન ઘટે ? કોઈ ઋષિએ પણ કહ્યું છે કે—

"[૧] ભાવોની—વસ્તુઓની ઉત્પત્તિમાં કોઈપણ હેતુની અપેક્ષા નથી એમ સ્વભાવવાદીઓ કહી ગયા છે. તેઓ વસ્તુની ઉત્પત્તિમાં 'સ્વ'ને પણ કારણ માનતા નથી.

તેઓ કહે છે કે કમળ કોમળ છે, કાંટા કઠોર છે, મયૂરપિચ્છ વિચિત્રરંગી છે અને ચંદ્રિકા ધવલ છે, આ પ્રકારનું વિશ્વવૈચિત્ર્ય કોણ કરે છે ? એ તો બધું સ્વભાવથી જ થાય છે. એટલે માનવું જોઈએ કે જગતમાં જે કંઈ કાદાચિત્ક—ક્યારેક નહોય પણ ક્યારેક થનારું છે તેનો કોઈ હેતુ હોતો નથી. જેમ ઉપર જણાવેલ કાંટાની તીક્ષ્ણતાનો કોઈ હેતુ નથી તેમ જીવનાં સુખ-દુઃખમાં પણ કોઈ હેતુ નથી સંભવતો, કારણ કે તે કાદાચિત્ક—કદી કદી થનારાં છે."

આ વચનોથી પણ જણાય છે કે વિશ્વનું વૈચિત્ર્ય કર્મથી નહિ, પણ સ્વભાવથી જ છે.

भगवान—તારી આ માન્યતા દૂષિત છે. તું જેને સ્વભાવ કહે છે તે વિશે હું તને પૂછું કે તે શું છે. શું સ્વભાવ એ વસ્તુવિશેષ છે ? કે તું અકારણતાને સ્વભાવ કહે છે કે વસ્તુના ધર્મને ?

अग्निभूति—સ્વભાવને વસ્તુવિશેષ માનીએ તો શો દોષ ?

भगवान—વસ્તુવિશેષરૂપ સ્વભાવનું સાધક પ્રમાણ નથી, માટે તેને પણ તારે કર્મની જેમ સ્વીકારવો જોઈએ નહિ. અને જો તું ગ્રાહક પ્રમાણ વિના સ્વભાવનુ અસ્તિત્વ માનતો હોય તો તે જ ન્યાયે તારે કર્મનુ પણ અસ્તિત્વ માનવું જ જોઈએ.

વળી સ્વભાવને તું મૂર્ત માનીશ કે અમૂર્ત ? જો મૂર્ત માનતો હોય તો તે કર્મનું જ બીજું નામ થયું. અને જો અમૂર્ત માને તો તે કશાનો પણ કર્તા બને નહિ, કારણ કે તે આકાશની જેમ અમૂર્ત છે અને ઉપકરણથી રહિત પણ છે

---

१. " सर्वहेतुनिराशंसं भावानां जन्म वर्ण्यते ।
स्वभाववादिभिस्ते हि नाहुः स्वमपि कारणम् ॥
राजीवकण्टकादीनां वैचित्र्य कः करोति हि ? ।
मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्र. केन निर्मितः ? ॥
कादाचित्कं यदत्रास्ति निःशेषं तदहेतुकम् ।
यथा कण्टकतैक्ष्ण्यादि तथा चैते सुखादयः ॥ "

વળી શરીરઆદિ મૂર્ત પદાર્થોનું કારણ પણ મૂર્ત હોવું જોઈએ. એથી જો સ્વભાવને અમૂર્ત માને તો તે મૂર્ત શરીરઆદિનું અનુરૂપ કારણ ન બની શકે; માટે તેને અમૂર્ત વસ્તુવિશેષરૂપ પણ માની શકાય નહિ.

अग्निभूति—તો પછી સ્વભાવને વસ્તુવિશેષ ન માનતાં અકારણતા એ જ સ્વભાવ છે એમ માનવું જોઈએ.

भगवान—તું સ્વભાવનો અર્થ અકારણતા એમ કરે તો શરીરઆદિ બાહ્ય પદાર્થોનું કોઈ કારણ નથી, એમ તારા કહેવાનું તાત્પર્ય ફલિત થાય; પણ જો શરીરાદિનું કોઈપણ કારણ ન હોય તો શા માટે શરીરઆદિ બધા પદાર્થો સર્વત્ર સર્વદા એક સાથે ઉત્પન્ન નથી થતા? આનો ખુલાસો તારે કરવો જોઈએ. જો તેમનું કોઈપણ કારણ ન હોય તો તે બધા પદાર્થોમાં કારણાભાવ સમાનરૂપે છે, તેથી બધા જ પદાર્થો સર્વત્ર સર્વદા એક સાથે જ ઉત્પન્ન થઈ જવા જોઈએ; આ પ્રકારે અતિ પ્રસંગ છે. વળી જો તું શરીરઆદિને અહેતુક માને તો તારે તેમને આકસ્મિક પણ માનવાં જોઈએ. પણ તેમ માનવું અયુક્ત છે, કારણ કે જે અહેતુક—આકસ્મિક હોય છે તે અભ્રવિકારની જેમ સાદિ એવા નિયત આકારવાળું નથી હોતું. શરીરઆદિ તો સાદિ એવા નિયત આકારવાળા પદાર્થો છે તેથી તેમને આકસ્મિક—અહેતુક માની શકાય નહિ, પણ તેમને કર્મહેતુક માનવાં જોઈએ. વળી શરીરઆદિ પદાર્થો સાદિ એવા નિયત આકારવાળા હોવાથી તેમનો કોઈ ને કોઈ ઉપકરણ સહિત કર્તા પણ માનવો જોઈએ. ગર્ભાવસ્થામાં જીવ પાસે કર્મ સિવાય શરીરરચનામાં ઉપયોગી એવું બીજું કોઈ ઉપકરણ તો સંભવતું નથી. માટે સ્વભાવથી—અકસ્માત નહિ પણ કર્મથી જ જગદ્વૈચિત્ર્ય છે એમ માનવું જોઈએ.

अग्निभूति—તો પછી સ્વભાવ એટલે વસ્તુધર્મ એ જ અર્થ બરાબર લાગે છે.

भगवान—જો સ્વભાવને આત્માનો ધર્મ માનો તો તેથી આકાશની જેમ શરીરઆદિની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ, કારણ કે તે ધર્મ અમૂર્ત છે. અને અમૂર્તથી મૂર્ત શરીરની ઉત્પત્તિ ઘટે નહિ અને જો સ્વભાવને મૂર્ત વસ્તુનો ધર્મ કહો તો ઠીક જ છે, કારણ કે અમે પણ તેને પુદ્ગલનો પર્યાયવિશેષ જ માનીએ છીએ. એક રીતે તો તેં અમે જે સિદ્ધ કરતા હતા તે જ વસ્તુનું સાધન કર્યું. તેથી સ્વભાવવાદીઓનું કહેવું કે કર્મથી કશું જ થતું નથી—બધું સ્વભાવતઃ જ ઉત્પન્ન થાય છે તે અસંગત છે.

अग्निभूति—એ બધું તો ઠીક, પણ પેલા વેદવાક્ય વિશે આપ શો ખુલાસો કરો છો?

भगवान—" पुरुष एवेदं ग्नि सर्वं यद् भूतं, यच्च भाव्यम्, उतामृतत्वस्येशानः। यदन्नेनातिरोहति, यदेजति, यद् नैजति यद् दूरे यदु अन्तिके

वेदवाक्यना समन्वय

यदन्तरस्य सर्वस्य, यत् सर्वस्यास्य बाह्यतः"—।[1] આ વેદ-વાક્યોનો અર્થ તું આ પ્રમાણે કરે છે:– પુરુષ અર્થાત્ આત્મા જ છે. આમાં 'જ' શબ્દનું તાત્પર્ય કર્મ, ઈશ્વર, પ્રકૃતિ એ બધાં તત્ત્વોના નિષેધમાં છે એમ તું માને છે. એટલે અર્થ થશે કે આ સંસારમાં જે કાંઈ ચેતન-અચેતનરૂપ દેખાય છે તે બધું, જે ભૂતકાલમાં વિદ્યમાન હતું અર્થાત્ મુક્તની અપેક્ષાએ જે સંસાર હતો તે, અને જે ભાવી છે અર્થાત્ સંસારીની અપેક્ષાએ જે મુક્તિ છે—આ પ્રમાણે સંસાર અને મુક્તિ એ પણ, અને જે અમૃત અર્થાત્ અમરણભાવ યા મોક્ષનો પ્રભુ છે તે પણ, વળી જે અન્નથી વૃદ્ધિ પામે છે, જે ચાલે છે, અર્થાત પશુઆદિ, અને જે અચલ છે, પર્વતાદિ, જે દૂર છે મેરુઆદિ, જે નજીક છે, અને વળી જે આ ચેતન-અચેતન પદાર્થોની મધ્યમાં છે, અને વળી જે આ સર્વ પદાર્થોથી બાહ્ય છે—તે બધું જ માત્ર પુરુષ છે, આત્મા છે. આથી તું માને છે કે વેદના મતે પુરુષથી ભિન્ન કર્મનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થતું નથી.

વળી, અન્યત્ર પણ વેદમાં "[2]विज्ञानघन एवैतेभ्यः भूतेभ्यः" ઇત્યાદિ કહ્યું છે. આ વાક્યમાં પણ તેમાં 'एवकार' હોવાથી વિજ્ઞાનથી ભિન્નનું અસ્તિત્વ અમાન્ય છે, એમ તું માને છે.

પરંતુ ઉક્ત વેદવાક્યોનો તું જે અર્થ કરે છે તે અયથાર્થ છે. તે વેદવાક્યોનો ખરો અર્થ આ પ્રમાણે છે "पुरुष एवेदं" ઇત્યાદિ વાક્યનું તાત્પર્ય સ્તુતિપરક છે; એટલે કે પુરુષ વિશે તેમા અતિશયોક્તિ કરીને તેની પ્રશંસા કરી છે; અર્થાત્ તેનું તાત્પર્ય શબ્દાર્થ માત્રથી ફલિત ન થાય. વળી ઉક્ત વાક્યમાં પુરુષાદ્વૈતના પ્રતિપાદનનુ તાત્પર્ય એ નથી કે સંસારમાં પુરુષથી ભિન્ન બીજું કાંઈ કર્મઆદિ નથી જ; પરંતુ એનુ તાત્પર્ય તો એ છે કે બધા આત્માઓ સરખા છે, એટલે જાતિમદ પોષીને ઉચ્ચનીચ ભાવની વૃદ્ધિ સંસારમાં ન કરવી.

બધા વેદવાક્યોનુ તાત્પર્ય એકસરખું નથી હોતું. કેટલાંક વેદવાક્યો વિધિવાદનું પ્રતિપાદન કરે છે એટલે કે કર્તવ્યનો બોધ કરાવે છે; કેટલાંક વેદવાક્યો અર્થવાદપ્રધાન હોય છે એટલે કે ઇષ્ટની સ્તુતિ કરી તેમાં પ્રવૃત્તિ કરાવનાર અને અનિષ્ટને નિંદી તેમાંથી નિવૃત્તિ કરાવનાર હોય છે; અને કેટલાંક વેદવાક્યો અનુ-

---

૧. જુઓ ગાથા ૧૫૮૦ની વ્યાખ્યા.

૨. ગાથા ૧૫૫૩ની વ્યાખ્યા.

વાદપરક અર્થાત્ અન્યત્ર પ્રતિપાદિત વસ્તુનું પુનઃકથન કરનારાં હોય છે, તેમાં કાંઈ અપૂર્વપ્રતિપાદન નથી હોતું. "[1] अग्निहोत्र जुहुयात् स्वर्गकामः—સ્વર્ગની ઇચ્છાવાળો અગ્નિહોત્ર કરે—આ વાક્યનો અર્થ વિધિ—આજ્ઞા પરક છે તે સ્પષ્ટ છે. ઉક્ત "पुरुष एवेद सर्वं" અને તેના જેવા બીજાં વાક્યો જેવાં કે—"[2] य सर्वज्ञः सर्ववित् यस्यैष महिमा भुवि दिव्ये ब्रह्मपुरे ह्येष व्योम्नि आत्मा सुप्रतिष्ठितस्तमक्षरं वेदयते यस्तु सर्वज्ञः सर्ववित् सर्वमेवाविवेशेति" અને "[3]एकया पूर्णयाहुत्या सर्वान् कामानवाप्नोति।" ઇત્યાદિ — એ બધાંમાં સ્તુતિરૂપ અર્થવાદને જ પ્રધાન અર્થ માનવાનો છે.

अग्निभूति—"एकया पूर्णया" ઇત્યાદિ ઉક્ત વાક્યને વિધિવાદપરક શા માટે ન માનવું અને તેને સ્તુતિપરક શા માટે માનવું?

भगवान—જો એક જ પૂર્ણ આહુતિથી બધી ઇષ્ટ વસ્તુઓ પ્રાપ્ત થઈ જતી હોય તો પછી વેદમાં નાના પ્રકારની વિધિઓ બતાવવામાં આવી છે તે બધી વ્યર્થ જાય; માટે "एकया पूर्णया" ઇત્યાદિ વાક્ય સ્તુત્યર્થવાદરૂપ જ માનવું જોઈએ.

વળી "[4] 'एष वः प्रथमो यज्ञो योऽग्निष्टोमः, योऽनेनानिष्ट्वाऽन्येन यजते सगर्तमभ्यपतत्'—આ વાક્યમાં અગ્નિષ્ટોમ પહેલાં પશુયજ્ઞ કરવામાં આવે તો તે નિંદ્ય છે એમ બતાવવાનો અભિપ્રાય હોવાથી આ અને આના જેવાં બીજાં વાક્યો નિન્દા-અર્થવાદ બતાવનારાં છે.

---

૧. જુઓ ગા૦ ૧૫૫૩, ૧૫૬૨

૨. ઉપર જે પાઠ આપેલ છે તે બે ભાગમાં જુદા જુદા ઉપનિષદમાંથી થોડા ફેરફાર સાથે મળે છે; જેમકે :—

यः सर्वज्ञः सर्वविद्यस्यैष महिमा भुवि ।
दिव्ये ब्रह्मपुरे ह्येष व्योम्न्यात्मा प्रतिष्ठितः ॥ मुण्डक २-२-७

तदक्षरं वेदयते यस्तु सोम्य स सर्वज्ञः सर्वमेवाविवेशेति ॥ ४-१० प्रश्नोपनिषत्

બન્ને પાઠનો ક્રમશઃ નીચે પ્રમાણે અર્થ સંભવે છે.—

"જે સર્વજ્ઞ અને સર્વવેદી છે, જેનો આ મહિમા પૃથ્વી અને દિવ્ય બ્રહ્મલોકમાં છે, એ આત્મા આકાશમાં પ્રતિષ્ઠિત છે."

"હે સોમ્ય! જે તે અક્ષર તત્ત્વને જાણે છે તે સર્વજ્ઞ છે અને સર્વત્ર વ્યાપેલ છે."

૩. આ વાક્ય તૈત્તિરીય બ્રાહ્મણનું છે ૩-૮-૧૦-૫;—અર્થાત્ એક પૂર્ણાહુતિથી સમસ્ત કામોને-ઇષ્ટ વસ્તુને પ્રાપ્ત કરે છે.

૪. આ વાક્ય તાણ્ડ્યમહાબ્રાહ્મણનું છે ૧૬-૧-૨—અર્થાત્ અગ્નિષ્ટોમ એ પ્રથમ યજ્ઞ છે. જે આ યજ્ઞ કર્યા વિના બીજો કોઈ યજ્ઞ કરે છે તે ખાડામાં પડે છે.

"[૧] "द्वादश मासा संवत्सरः" [૨] "अग्निरुष्णः" [૩] "अग्निर्हिमस्य भेषजम्" ઇત્યાદિ વાક્યો પ્રસિદ્ધ અર્થનાં જ બોધક હોવાથી અનુવાદપ્રધાન છે. આ પ્રકારે બધાં વેદવાક્યોનું એક જ તાત્પર્ય માની શકાય નહિ. એટલે ઉક્ત "पुरुष एवेदं" ઇત્યાદિ વાક્યનું તાત્પર્ય સ્તુતિમાં છે એમ જ માનવું જોઇએ.

"विज्ञान एवैतेभ्य." ઇત્યાદિ વાક્યનુ તાત્પર્ય પણ તું જે સમજે છે તે નથી; પરંતુ એનું તાત્પર્ય એ છે કે વિજ્ઞાનઘન અર્થાત્ પુરુષ—આત્મા ભૂતોથી ભિન્ન છે. એ તો મેં તને બતાવ્યુ જ છે કે એ પુરુષ કર્તા છે અને તેનું કાર્ય શરીરાદિ છે. આથી કર્તા અને કાર્યથી ભિન્ન એવા કરણનું અનુમાન સહજ રીતે થઈ શકે છે કે જ્યાં કર્તૃ-કાર્યભાવ હોય ત્યાં કરણ પણ હોવું જોઈએ; જેમ લુહાર અને લોઢાના ગોળા વચ્ચે કર્તૃકાર્યભાવ હોવાથી સાણસી એ કરણ છે. આત્માના શરીરકાર્યમાં પણ કરણ હોવું જોઈએ. અને તે કર્મ જ છે.

વળી, કર્મનુ સાક્ષાત્ પ્રતિપાદન કરનારાં "[૪] पुण्यः पुण्येन कर्मणा, पापः पापेन कर्मणा" ઇત્યાદિ વાક્યો વેદમાં છે જ એમ તો તું પણ કહે છે. તેથી કર્મને તારે પ્રમાણસિદ્ધ જ સ્વીકારવું જોઈએ. (૧૬૪૩)

આ પ્રકારે જરા-મરણથી રહિત એવા ભગવાને જ્યારે તેના સંશયનું નિવારણ કર્યું ત્યારે અગ્નિભૂતિએ પોતાના ૫૦૦ શિષ્યો સાથે શ્રમણદીક્ષા લીધી. (૧૬૪૪)

---

૧. બાર માસને વર્ષ કહેવાય છે, એ ઉક્ત વાક્યનો અર્થ છે. આ વાક્ય તૈત્તિરીય બ્રાહ્મણનુ છે — ૧-૧-૪

૨. અર્થાત્ 'અગ્નિ ગરમ છે'— તૈત્તિરીય બ્રાહ્મણ — ૧-૧-૪

૩ અર્થાત્ 'શીતનુ ઔષધ અગ્નિ છે.' તૈત્તિરીય બ્રાહ્મણ ૧-૧-૪

૪. જુઓ ગા૦ ૧૬૧૧ વ્યાખ્યા.

ત્રીજા ગણધર વાયુભૂતિ

જીવ-શરીર

ઇન્દ્રભૂતિ અને અગ્નિભૂતિ એ બન્નેને દીક્ષિત થયેલા સાંભળી ત્રીજા વાયુભૂતિ ઉપાધ્યાયે મનમાં એમ વિચાર્યું કે હું જાઉં, વંદન કરું અને વંદન કરી પર્યુપાસના કરું, એમ વિચારી તે ભગવાન ભણી જવા નીકળે છે (૧૬૪૫)

વળી તેને એ પણ વિચાર આવ્યો કે ઇન્દ્રભૂતિ અને અગ્નિભૂતિ હમણાં જ જેના શિષ્ય થયા છે તે ત્રણ લોકોથી વંદિત એવા મહાભાગ ભગવાન તો ચાલીને સામે જવા જ યોગ્ય છે.

તેથી તેમની સંમુખ જઈ, તેમની વંદના ઉપાસના આદિ દ્વારા હું નિષ્પાપ થાઉં અને તેમને મારો સંશય કહી હું નિઃસંશય થાઉં. આ પ્રમાણે વિચારતો તે વાયુભૂતિ ભગવાનની સમીપ જઈ પહોચ્યો. (૧૬૪૬-૪૭)

તેને આવેલા જોઈને જન્મ – જરા – મરણથી રહિત એવા ભગવાને પોતે સર્વજ્ઞ અને સર્વદર્શી હોવાથી તેને 'વાયુભૂતિ ગૌતમ!' એ પ્રકારે નામ અને ગોત્રથી આવકાર આપ્યો. (૧૬૪૮)

જીવ–શરીર એક જ છે એ સંશય

પણ આ પ્રકારે સ્પષ્ટરૂપે ભગવાને તેને બોલાવ્યો તેથી તેમની આન્તરિક જ્ઞાનશક્તિથી અને શરીરના સૌન્દર્ય અને સમવસરણની શોભારૂપ બાહ્ય શક્તિથી વાયુભૂતિને ઊલટો ક્ષોભ થયો તેથી તે ભગવાનની સામે, વિચાર્યાં છતાં પોતાનો સંશય કહી શક્યો નહિ. અને તે આશ્ચર્ય પામી માત્ર મૌન રહ્યો તેથી તેની મૂંઝવણ ટાળવાને સ્વયં ભગવાને તેને કહ્યું કે આયુષ્મન્ વાયુભૂતિ! તને મનમાં જીવ અને શરીર એક જ છે કે બન્ને જુદાં છે એવો સંશય છે છતાં તું મને પૂછતો નથી; પણ તને વેદપદોનો સમ્યગ્ અર્થ જ્ઞાત નથી તેથી જ એવો સંશય રહ્યા કરે છે. તે પદોનો અર્થ આ છે. (૧૬૪૯)

વેદપદોનો સમ્યગ્ અર્થ બતાવ્યા પહેલાં તારી શંકાને જ સ્પષ્ટ કરું

તું એમ માને છે કે પૃથ્વી જલ તેજ અને વાયુ એ ચાર ભૂતોના સમુદાયથી ચેતના ઉત્પન્ન થાય છે જેમ મદ્યનું પ્રત્યેક અંગ – અવયવ જેવાં કે ધાવડીનું ફૂલ, ગોળ, પાણી એ કોઈમાં મદશક્તિ દેખાતી નથી, છતાં જ્યારે એ બધાનો સમુદાય બની જાય છે ત્યારે તેમાંથી મદશક્તિ ઉત્પન્ન થતી સાક્ષાત

થાય છે; તે જ પ્રકારે પૃથ્વી આદિ પ્રત્યેક ભૂતમાં ચૈતન્યશક્તિ દેખાતી નથી છતાં જ્યારે તેમનો સમુદાય થાય છે ત્યારે ચૈતન્ય સમુદ્ભૂત થતું પ્રત્યક્ષ થાય છે. (૧૬૫૦)

વળી, જેમ મદના પૃથક્ પૃથક્ અવયવોમાં મદ-શક્તિ અદૃષ્ટ છતાં તેમનો સમુદાય થવાથી તે ઉત્પન્ન થાય છે અને અમુક સમય ટકીને કાલાન્તરમાં વિનાશની સામગ્રી ઉપસ્થિત થતાં વિનષ્ટ પણ થઈ જાય છે, તે જ પ્રકારે પ્રત્યેક ભૂતમાં પણ ચૈતન્ય અદૃષ્ટ છતાં તેમનો સમુદાય થવાથી ચૈતન્ય ઉત્પન્ન થાય છે અને અમુક સમય સ્થિર રહીને કાલાન્તરમાં વિનાશની સામગ્રી ઉત્પન્ન થતાં ચૈતન્ય પણ નષ્ટ થઈ જાય છે. આથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે ચૈતન્ય એ ભૂતોનો ધર્મ છે.

ધર્મ અને ધર્મીનો તો અભેદ છે, કારણ કે ભેદ માનીએ તો ઘટ-પટની જેમ ધર્મ-ધર્મિભાવ સંભવતો નથી; તેથી ભૂતસમુદાયરૂપ શરીરનો ધર્મ જો ચૈતન્ય–જીવ હોય તો શરીર એ જ જીવ છે એવી તારી માન્યતા બંધાય છે; પણ વેદના "न ह वै सशरीरस्य" ઇત્યાદિ વાક્યથી એ ફલિત થાય છે કે જીવ શરીરથી ભિન્ન છે એટલે તને સંશય છે કે જીવ શરીરથી ભિન્ન હશે કે અભિન્ન. (૧૬૫૧)

વાયુભૂતિ—આપે મારો સંશય તો યથાર્થ બતાવી આપ્યો. હવે કૃપા કરીને તેનું નિરાકરણ કરો.

સંશયનું નિરાકરણ

ભગવાન—તારો એ પ્રકારનો સંશય અયુક્ત છે, કારણ કે ચૈતન્ય ભૂતોના સમુદાયમાત્રથી ઉત્પન્ન થઈ શકતું નથી. તે સ્વતંત્ર છે, કારણ કે તે પ્રત્યેક ભૂતમાં નથી. જે પ્રત્યેકમાં ન હોય તે સમુદાયથી પણ નથી ઉત્પન્ન થતું જેમ રેતીના પ્રત્યેક કણમાં તેલ નથી તો રેતીના સમુદાયમાંથી પણ તેલ નથી નીકળતું, તે જ પ્રમાણે પૃથ્વી આદિ પ્રત્યેક ભૂતમાં ચૈતન્ય ન હોવાથી ભૂતસમુદાયથી પણ ચૈતન્ય સંભવે નહિ જે કોઈ સમુદાયથી ઉત્પન્ન થતું હોય તે પ્રત્યેકમાં સર્વથા અનુપલબ્ધ રહી શકે નહિ; જેમ તલના સમુદાયમાંથી તેલ નીકળે છે તો તે તલના પ્રત્યેક દાણામાં પણ ઉપલબ્ધ થાય છે. પણ ચેતના તો પ્રત્યેક ભૂતમાં ઉપલબ્ધ થતી નથી માટે ચેતનાને ભૂતસમુદાયથી ઉત્પન્ન થયેલી માની શકાય નહિ. પણ અર્થાપત્તિથી એમ માનવું જોઈએ કે ભૂતસમુદાયથી ભિન્ન એવું કોઈ કારણ તે સમુદાય સાથે જોડાયેલું છે જેને લઈ તે સમુદાય દ્વારા ચેતના આવિર્ભૂત થાય છે. એ જ કારણે દેહભિન્ન જીવ છે.

---

૧. જુઓ ગા૦ ૧૫૫૩, ૧૫૬૧.

વાયુભૂતિ—આપે એવો નિયમ કહ્યો કે જે પ્રત્યેકાવસ્થામાં અનુપલબ્ધ હોય તે સમુદાયાવસ્થામાં પણ અનુપલબ્ધ હોય. પણ આ નિયમ તો વ્યભિચારી છે, કારણ કે મદ્યનાં અંગોમાં પ્રત્યેકાવસ્થામાં મદ ઉપલબ્ધ નથી થતો છતાં સમુદાયાવસ્થામાં મદની ઉત્પત્તિ થાય છે; તે જ પ્રમાણે પ્રત્યેક ભૂતમાં ભલે ચૈતન્ય અનુપલબ્ધ હોય છતાં તે ભૂતસમુદાયથી ઉત્પન્ન થઈ જશે. ભૂતથી અતિરિક્ત કારણ માનવાની આવશ્યકતા નથી.

प्रत्येकमा न होय ते समुदायमा न होय

ભગવાન—તારું એ કહેવું અયુક્ત છે કે મદ્યનાં અંગોમાં પ્રત્યેકાવસ્થામાં મદ અનુપલબ્ધ છે. વસ્તુતઃ ધાવડીનુ ફૂલ, ગોળ વગેરે મદ્યના પ્રત્યેક અંગમાં મદની થોડી ઘણી માત્રા છે જ; તેથી સમુદાયમાં પણ તે ઉત્પન્ન થાય છે જો પ્રત્યેકમાં ન હોય તો સમુદાયમાં પણ તે સંભવે નહિ. (૧૬૫૨)

વાયુભૂતિ—ભૂતોમાં પણ મદ્યાંગોની જેમ પ્રત્યેકમા પણ ચૈતન્યમાત્રા છે જ, એટલે તે સમુદાયમા પણ ઉત્પન્ન થાય છે એમ જો માનીએ તો ?

प्रत्येक भूतमां चैतन्य नथी

ભગવાન—એમ ન માની શકાય, કારણ કે મદ્યના પ્રત્યેક અંગમાં મદશક્તિ દેખાય છે; જેમકે ધાવડીના ફૂલમાં ચિત્તભ્રમ કરવાની, ગોળ-દ્રાક્ષ-ઇક્ષુરસાદિમાં તૃપ્ત કરવાની, અને પાણીમાં તરસ છિપાવવાની શક્તિ છે; તેમ જો પ્રત્યેક ભૂતમાં પણ ચૈતન્યશક્તિ હોય તો જ સમુદાયમાં પણ સંભવે. પણ પ્રત્યેક ભૂતમાં તો તેવી કોઈ શક્તિ મદ્યાંગોની જેમ પ્રત્યક્ષ થતી નથી; માટે ભૂત સમુદાયમાત્રથી ચૈતન્ય ઉત્પન્ન થાય છે એમ ન કહી શકાય. (૧૬૫૩)

વાયુભૂતિ—મદ્યનાં અંગોમાં પણ પ્રત્યેકમાં મદશક્તિ જો ન માનીએ તો શો દોષ છે?

ભગવાન—જો ભૂતોમાં ચૈતન્યની જેમ મદ્યના પણ પ્રત્યેક અંગમાં મદશક્તિ ન જ હોય તો પછી મદનાં ધાવડીનાં ફૂલ વગેરે જ કારણો છે અને અન્ય નહિ એવો કારણનો નિયમ ન બને અને તેમના જ સમુદાયથી મદ ઉત્પન્ન થાય, અન્યના સમુદાયથી મદ ઉત્પન્ન ન થાય, એવો સમુદાયનો પણ નિયમ ન બને; ગમે તે રાખ પથ્થર છાણ વગેરે ચીજો મદનું કારણ બની જાય અને ગમે તે ચીજોના સમુદાયથી મદ ઉત્પન થઈ જવો જોઈએ. પણ આવું બનતું તો નથી; માટે મદ્યના પ્રત્યેક અંગમાં પણ મદશક્તિ તો માનવી જ જોઈએ. (૧૬૫૪)

વાયુભૂતિ—જેમ મદ્યાંગોના સમુદાયમાં મદનો આવિર્ભાવ હોવાથી તે સમુદાયના પ્રત્યેક અંગમાં પણ મદશક્તિ માનવી જ પડે છે, નહિ તો તેમના સમુદાયમાં પણ મદનો આવિર્ભાવ ન થાય, તેમ માત્ર ભૂતોના સમુદાયથી ચૈતન્ય ઉત્પન્ન થાય છે;

માટે પ્રત્યેક ભૂતમાં પણ ચૈતન્યશક્તિ માનવી જ જોઈએ. પૃથક્ કોઈ ચેતન માનવાની જરૂર નથી.

ભગવાન—માત્ર ભૂતોના સમુદાયથી ચૈતન્ય ઉત્પન્ન થાય છે એવું તારું કથન અસિદ્ધ છે, કારણ કે તે સમુદાયમાં માત્ર ભૂતો જ નથી કિંતુ આત્મા પણ છે; તેથી જ ભૂતોના સમુદાયમાં ચૈતન્ય પ્રકટ થાય છે, કારણ કે તે સમુદાયાન્તર્ગત આત્માનો એ ધર્મ છે. તું જેને ભૂતસમુદાય કહે છે તેમાં જો આત્મા અન્તર્ગત ન હોય તો ચૈતન્ય કદી જ પ્રગટે નહિ. માત્ર ભૂતોના સમુદાયથી ચૈતન્ય પ્રકટ થતું હોય તો મૃત શરીરમાં પણ તે ઉપલબ્ધ થવું જોઈએ; પણ તેમાં તો ચૈતન્યનો અભાવ સ્પષ્ટ સિદ્ધ છે; માટે ચૈતન્યને ભૂતમાત્રથી ઉત્પન્ન માની શકાય નહિ.

વાયુભૂતિ—મૃત શરીરમાં વાયુ ન હોવાથી તે બધા ભૂતોનો સમુદાય નથી; તેથી જ તેમાં ચૈતન્યનો અભાવ છે.

ભગવાન—મૃત શરીરમાં વાયુને નળી વાટે દાખલ કરવામાં આવે તોપણ તેમાં ચૈતન્યની ઉત્પત્તિ થતી નથી.

વાયુભૂતિ—અગ્નિનો પણ મૃત શરીરમાં અભાવ છે; તેથી ચૈતન્ય ઉપલબ્ધ કેવી રીતે થાય?

ભગવાન—મૃત શરીરમાં અગ્નિની પૂર્તિ કરવામાં આવે તોપણ ચૈતન્ય ઉપલબ્ધ થતું નથી.

વાયુભૂતિ—વિશિષ્ટ પ્રકારના વાયુ અને અગ્નિનો અભાવ મૃત શરીરમાં છે; તેથી ચૈતન્ય ઉપલબ્ધ નથી થતું.

ભગવાન—એ વૈશિષ્ટ્ય બીજું કાંઈ નથી પણ આત્મસહિત વાયુ અને અગ્નિ હોય તો તે વિશિષ્ટ વાયુ અને વિશિષ્ટ અગ્નિ કહેવાય છે. આ પ્રકારે તેં નામાન્તરે આત્માનુ જ પ્રતિપાદન કર્યું કહેવાય (૧૬૫૫)

વાયુભૂતિ—ભૂતસમુદાયમાં ચૈતન્ય સાક્ષાત દેખાય છે છતાં આપ કહો છો કે તે ભૂતસમુદાયનો ધર્મ નથી—આ આપનુ કથન તો પ્રત્યક્ષવિરુદ્ધ છે; જેમ ઘટમાં રૂપાદિ ગુણો પ્રત્યક્ષ થાય છે છતાં કોઈ કહે કે રૂપાદિ ગુણો ઘટના નથી તો તેનું તે કથન પ્રત્યક્ષવિરુદ્ધ છે.

ભગવાન—ગૌતમ! પ્રત્યક્ષ વિરોધ નથી, કારણ કે તે પ્રત્યક્ષનું બાધક આત્મસાધક અનુમાન વિદ્યમાન છે. જેમ પાણી અને ભૂમિના સમુદાયમાત્રથી લીલું ઘાસ ઊગતું જોઈને કોઈ કહે કે આ ઘાસ પૃથ્વી અને પાણીના સમુદાય માત્રથી જ થાય છે તો તેનું એ પ્રત્યક્ષ બીજસાધક અનુમાનથી બાધિત થાય

छे, ते ज प्रमाणे चैतन्यने भूतमात्रनो धर्म कहेनारनुं प्रत्यक्ष पण भूतोथी भिन्न एवा आत्माने सिद्ध करनार अनुमानथी बाधित थई जाय छे.

वळी समुदायमां चैतन्य जोईने तुं जो एम कहे छे के प्रत्येक भूतमां पण चैतन्य छे तो तारुं कथन प्रत्यक्ष विरुद्ध सिद्ध थाय छे, कारण के प्रत्येकमां चैतन्य देखातुं नथी. (१६५६)

वायुभूति—कया अनुमानथी आप आत्माने भूतोथी भिन्न सिद्ध करो छो?

भूतभिन्न आत्मानु साधक अनुमान

भगवान—भूत के इन्द्रियोथी भिन्न एवा कोई पदार्थनो धर्म चेतना छे, कारण के भूत के इन्द्रियो द्वारा उपलब्ध पदार्थनु स्मरण थाय छे; जेम पांच गवाक्ष — गोखथी उपलब्ध वस्तुनुं स्मरण थतुं होवाथी गवाक्षोथी भिन्न एवा देवदत्तनो धर्म चेतना छे तेम तात्पर्य ए छे के जेम पांचे गोखथी वाराफरती देखतो एवो देवदत्त एक ज छे अने ते गोखथी भिन्न छे, कारण के पांचे गोख द्वारा जोयेल वस्तुनुं ते स्मरण करे छे, तेवी ज रीते पांचे इन्द्रियो द्वारा उपलब्ध वस्तुनुं स्मरण करनार पण इन्द्रियोथी भिन्न एवो एक पदार्थ कोई होवो जोईए अने ते ज आत्मा छे, जे भूतो के इन्द्रियोथी भिन्न छे. जे भूतसमुदायथी भिन्न न होय अर्थात् भूतोथी अभिन्न होय ते एक छतां अनेक द्वारा उपलब्ध अर्थनु स्मरण पण करी शके नहि; जेम कोई एक शब्दादिने ग्रहण करनार मानसिक ज्ञानविशेष ए ज्ञानविशेष पोताना विषयने ग्रहण करे छे पण अन्यविषयने स्मरी शकतुं नथी, छतां पण जो ए स्मरणकर्ताने देह के इन्द्रियोथी अभिन्न मानो तो पांच गोख द्वारा जोईने ते बधानुं स्मरण करनार देवदत्तने पण गोखथी अभिन्न मानवो जोईए. (१६५७)

वायुभूति—इन्द्रियो द्वारा नहि पण इन्द्रियो ज पोते उपलब्धिनी कर्ता छे तेथी इन्द्रियोथी भिन्न एवा एक आत्माने मानवानी आवश्यकता नथी.

भगवान—इन्द्रियव्यापार बंध छतां अथवा इन्द्रियोनो नाश थई जाय छतां इन्द्रियो द्वारा उपलब्ध वस्तुनु स्मरण थाय छे अने इन्द्रियोनो व्यापार

इन्द्रियो आत्मा नथी

छतां अन्यमनस्कने वस्तुनी उपलब्धि कदाचित थती पण नथी; माटे मानवुं जोईए के घटादि पदार्थोनु ज्ञान इन्द्रियोने नहि पण तेथी भिन्न एवा बीजा कोई पदार्थने थाय छे; जेम पांच गवाक्ष द्वारा जोनार देवदत्त ए पांचे गवाक्षोथी भिन्न छे. गोखलो नष्ट थई जाय छतां देवदत्त ते द्वारा जोयेल वस्तुने स्मरी

શકે છે અને ગોખ ઉપસ્થિત છતાં તે દ્વારા વસ્તુનું પરિજ્ઞાન દેવદત્તનું મન બીજે હોય તો નથી થતું. તેથી ઉપલબ્ધિકર્તા જેમ ગોખ નહિ પણ ગોખથી ભિન્ન દેવદત્ત છે તે જ પ્રકારે ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન એવો આત્મા ઉપલબ્ધિકર્તા છે, ઇન્દ્રિયો તો તેનાં ઉપકરણો છે. નહિ તો અન્ધ-બધિરને જોયેલ કે સાંભળેલ વસ્તુનું કદી સ્મરણ જ ન થાય. (૧૬૫૮)

વળી અન્ય પણ અનુમાન આપી શકાય છે–ઇન્દ્રિયોથી આત્મા ભિન્ન છે, કારણ કે એક ઇન્દ્રિયથી ઉપલબ્ધ કરેલ વસ્તુને બીજી ઇન્દ્રિયથી ગ્રહણ કરે છે. અર્થાત્ ચક્ષુઇન્દ્રિયથી ઘડાને જોઈને તેનુ ગ્રહણ હાથ વડે–સ્પર્શનેન્દ્રિય વડે કરે છે. જેમ એક બારીથી જોયેલા ઘટને દેવદત્ત બીજી બારીથી ગ્રહણ કરે છે તેથી દેવદત્ત બન્ને બારીઓથી જુદો છે, તે જ પ્રકારે આત્મા પણ ઇન્દ્રિયોથી જુદો છે. વળી વસ્તુ એક ઇન્દ્રિયથી ઉપલબ્ધ થાય છતા વિકાર બીજી ઇન્દ્રિયમાં થાય છે; આથી પણ માનવું જોઈએ કે આત્મા ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન છે. એ તો આપણા અનુભવની વાત છે કે આંખ વડે આપણે ખાટી વસ્તુ જોઈએ છીએ અને વિકાર જિહ્વામાં થાય છે, તેમાં પાણી છૂટે છે; માટે પણ ઇન્દ્રિયોથી આત્માને ભિન્ન માનવો જોઈએ (૧૬૫૯)

વળી, જીવ એ ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન છે, કારણ કે બધી ઇન્દ્રિયો દ્વારા ગૃહીત અર્થનું સ્મરણ તે કરી શકે છે. જેમ પોતાની ઇચ્છાથી રૂપ આદિ એક એક ગુણને જાણનાર પાંચ પુરુષો કરતા એ પાંચેના રૂપાદિ જ્ઞાનને જાણનાર પુરુષ ભિન્ન છે, તેમ પાંચે ઇન્દ્રિયોથી ઉપલબ્ધ અર્થનું સ્મરણ કરનાર પાંચે ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન હોવો જોઈએ. અને તે આત્મા છે.

વાયુભૂતિ — આપે પાંચ પુરુષો રૂપાદિને ગ્રહણ કરે છે એવું દૃષ્ટાન્ત આપ્યું છે તેથી તો પાંચ ઇન્દ્રિયો પણ રૂપાદિને ગ્રહણ કરે છે એવું સિદ્ધ થશે; પણ એ વસ્તુ તો આપને અનિષ્ટ છે, કારણ આપ ઇન્દ્રિયોને ગ્રહણકર્તા નહિ, પણ ગ્રહણમાં સાધનરૂપ માનો છો

इन्द्रियो ग्राहक नथी

ભગવાન — મેં દૃષ્ટાંતમાં વિશેષણ આપ્યું છે તે ધ્યાન બહાર ગયું તેથી જ તને આવી શંકા થઈ. મેં કહ્યું છે કે પાંચ પુરુષો પોતાની ઇચ્છાથી રૂપાદિને જાણે છે ઇન્દ્રિયોમાં તો ઇચ્છા સંભવતી નથી તેથી ઇન્દ્રિયો ગ્રાહક થઈ શકે નહિ. ઇન્દ્રિયો ઉપલબ્ધિમાં સહકારી હોવાથી જો ઉપચારથી તું ઇન્દ્રિયોને ગ્રાહક કહેતો હો તો તેમાં કાંઈ દોષ નથી.

वळी में तने युक्तिथी समजाववानो प्रयत्न कर्यो छे; पण आत्मा जेवा अतीन्द्रिय पदार्थोनो निर्णय मात्र युक्तिथी थई शकतो नथी, तेथी तेमां युक्तिनो एकान्त आग्रह निरर्थक छे. कह्युं पण छे के "अतीन्द्रिय अर्थोना सद्‌भावने सिद्ध करनार आगम अने उपपत्ति ए बन्ने पूर्णरूपे प्रमाण छे."[1] (१६६०)

अतीन्द्रिय वस्तुनी सिद्धिमां प्रमाण

भूतातिरिक्त आत्माने सिद्ध करवा एक अन्य पण अनुमान आ प्रमाणे छेः — बालज्ञान ज्ञानान्तरपूर्वक छे; कारण, ते ज्ञान छे. जे जे ज्ञान होय छे ते ज्ञानान्तरपूर्वक होय छे, जेम युवकनुं ज्ञान. बालज्ञान पण अन्य ज्ञानपूर्वक ज होवुं जोईए. ते जे ज्ञानपूर्वक छे अर्थात् बालकना ज्ञाननी पहेला जे ज्ञान छे ते शरीरथी तो भिन्न ज होवुं जोईए, कारण के पूर्वभवीय शरीरनो त्याग छतां आ भवमां ते ज्ञान बालकना ज्ञानमां कारण बने छे. वळी, ते ज्ञान गुण होवाथी निराधार तो रही शके नहि; तेनो कोई गुणी होवो जोईए. त्यक्त शरीर गुणी संभवे नहि, माटे आत्माने ज ते ज्ञानना गुणी तरीके स्वीकारवो जोईए. आथी शरीर ज आत्मा छे एम मानी शकाय नहि, पण आत्माने शरीरथी भिन्न ज मानवो जोईए.

भूतभिन्न आत्मानुं साधक अनुमान

वायुभूति—उक्त अनुमानमां आपे 'कारण के ते ज्ञान छे' एवो हेतु आप्यो छे; प्रतिज्ञामां पण बालज्ञान शब्दमां ज्ञान छे; तेथी हेतु ए प्रतिज्ञात पदार्थनो एकदेश होवाथी असिद्ध ज मानवो पडशे, कारण के प्रतिज्ञात-पदार्थ स्वयं असिद्ध होय छे.

भगवान—ज्ञानसामान्यने हेतुरूपे कह्युं छे अने ज्ञानविशेषने प्रतिज्ञामां स्थान आप्युं छे तेथी उक्त हेतुदोष संभवतो नथी. वर्णात्मक शब्द अनित्य छे, कारण के ते शब्द छे, मेघना शब्दनी जेम. आ अनुमानमां जेम शब्दसामान्यने हेतु बनावीने शब्दविशेषने प्रतिज्ञामां स्थान आप्युं छे छतां हेतु असिद्ध नथी, तेम प्रस्तुतमां पण बालविज्ञानरूप विशेषज्ञाननो निर्देश प्रतिज्ञामां छे अने ज्ञान-सामान्यनो निर्देश हेतुरूपे छे; तेथी हेतुने असिद्ध कही शकाय नहि. सामान्य सिद्ध होय छतां विशेष असिद्ध होय तो ते सामान्यना बळे विशेषने पण सिद्ध करी शकाय छे. शब्द अनित्य छे, कारण के ते शब्द छे. आ प्रकारना अनुमानमां प्रतिज्ञान्तर्गत शब्द अने हेतुरूप शब्द ए बन्ने सामान्य शब्द छे, तेथी आवा

१ "आगमश्चोपपत्तिश्च सपूर्णं दृष्टिकारणम् ।
अतीन्द्रियाणामर्थाना सद्भावप्रतिपत्तये ॥"

અનુમાનમાં હેતુને અસિદ્ધ કહેવાય છે. પણ મેં આપેલ અનુમાનમાં તેમ નથી. તેથી હેતુને અસિદ્ધ કહી શકાય નહિ. (૧૬૬૧)

અન્ય પણ અનુમાન છે તે આ પ્રમાણે — બાલકમાં જે પ્રથમ સ્તનપાનાભિલાષા છે તે અન્ય અભિલાષાપૂર્વક છે, કારણ કે એ અનુભવ છે. જેમ સાંપ્રતિક અભિલાષા એ અનુભવ છે તેથી સાંપ્રતિક અભિલાષાની પહેલાં કોઇ અભિલાષા હતી, તે જ પ્રમાણે બાલકની પ્રથમ અભિલાષાની પહેલાં પણ કોઇ અભિલાષા હોવી જોઇએ.

અથવા ઉક્ત અનુમાનનો પ્રયોગ આ પ્રમાણે પણ કરી શકાય — બાલકની પ્રથમ સ્તનપાનાભિલાષા અન્ય અભિલાષાપૂર્વક છે, કારણ કે તે અભિલાષા છે.[1] જે જે અભિલાષા હોય છે તે અન્ય અભિલાષાપૂર્વક હોય છે; જેમ સાંપ્રતિક અભિલાષા. બાલકને પ્રથમ જે અભિલાષા થાય છે તે પણ અભિલાષા છે તેથી તેની પહેલા પણ અન્ય અભિલાષા હોવી જોઇએ જે અન્ય અભિલાષા છે તે શરીરથી તો ભિન્ન હોવી જોઇએ, કારણ કે શરીરનો પરિત્યાગ છતાં તે ટકે છે અને બાલકની પ્રથમ સ્તનાભિલાષામાં કારણ બને છે વળી અભિલાષા એ પણ જ્ઞાનગુણ જ છે તેથી તેનો કોઇ ગુણી તો હોવો જોઇએ નષ્ટ શરીર ગુણી સંભવે નહિ, માટે શરીરથી ભિન્ન એવા વિદ્યમાન આત્માને જ તે અભિલાષારૂપ ગુણનો સ્વતંત્ર આધાર માનવો જોઇએ

વાયુભૂતિ—'કારણ કે તે અભિલાષા છે' એ આપે આપેલ હેતુ વ્યભિચારી છે, કારણ કે મોક્ષ માટેની અભિલાષા મોક્ષાભિલાષાપૂર્વક હોતી નથી, છતાં તે અભિલાષા તો છે જ, માટે અભિલાષા અભિલાષાપૂર્વક જ હોય એવો નિયમ નથી.

ભગવાન—ઉક્ત નિયમનું તાત્પર્ય એવું નથી જ કે જેવી અભિલાષા હોય તેના પહેલાં તેવી જ અભિલાષા હોવી જોઇએ પરંતુ અભિલાષાની પહેલાં તેવી કે અન્ય પ્રકારની કોઇ અભિલાષા હોવી જોઇએ — અર્થાત્ અભિલાષા સામાન્ય વિવક્ષિત છે, અભિલાષા વિશેષ વિવક્ષિત નથી તેથી મોક્ષાભિલાષા ભલે મોક્ષાભિલાષાપૂર્વક ન હોય, પણ મોક્ષની અભિલાષા પહેલા કોઇ ને કોઇ પ્રકારની અભિલાષા તો હતી જ એ અસંદિગ્ધ છે. તેથી ઉક્ત હેતુ વ્યભિચારી નથી. (૧૬૬૨)

અન્ય પણ અનુમાન છે તે આ પ્રમાણે — બાલ શરીર દેહાન્તરપૂર્વક છે, કારણ કે તે ઇન્દ્રિયાદિથી યુક્ત છે. જે ઇન્દ્રિયાદિથી યુક્ત હોય છે તે શરીરાન્તર-પૂર્વક હોય છે; જેમ યુવાનનુ શરીર બાલશરીરપૂર્વક છે. જે શરીર આ બાલકના શરીરની પહેલા છે તે પૂર્વભવીય ઔદારિક શરીર તો સંભવે નહિ, કારણ કે તે

૧. પ્રસ્તુત હેતુ મૂળમાં નથી આપ્યો; ટીકાકારે સૂચવ્યો છે.

તો નષ્ટ થયેલ છે. તેથી તેનાથી પ્રસ્તુત બાલશરીરનું નિર્માણ સંભવે નહિ; અર્થાત્ બાલકશરીરના કારણરૂપે કાર્મણ શરીરને માનવું જોઇએ. વળી એ કાર્મણ શરીર એકલું તો સંભવે નહિ, એથી તે જેનું શરીર હોય એવો શરીરી — આત્મા માનવો જોઇએ જે એક ભવથી બીજા ભવમાં જાય છે અને જે શરીરથી ભિન્ન પણ છે. એટલે શરીર એ જ આત્મા છે એ અસિદ્ધ છે. (૧૬૬૩)

અન્ય પણ અનુમાન આ પ્રમાણે છે — બાલકના સુખ–દુઃખાદિ અન્ય સુખ-દુઃખાદિપૂર્વક છે, કારણ કે તે અનુભવાત્મક છે, સાંપ્રતિક સુખની જેમ. જેના સુખ–દુઃખાદિ અનુભવો બાલકના સુખ–દુઃખની પૂર્વમાં હોય છે તે પૂર્વભવીય શરીરથી ભિન્ન જ હોવો જોઇએ, કારણ કે પૂર્વભવનુ શરીર નષ્ટ થયેલ હોવાથી બાલકના સુખ–દુઃખનું કારણ બની શકે નહિ. ઉક્ત અનુભવો એ ગુણ છે, તેથી તેના ગુણી આત્માને શરીરથી ભિન્ન માનવો જોઇએ (૧૬૬૪)

વળી, શરીર અને કર્મનો પરસ્પર હેતુ-હેતુમદ્‌ભાવ–કાર્યકરણભાવ હોવાથી બીજ-અંકુરની પેઠે તે બન્નેનો સંતાન અનાદિ છે[1] (૧૬૬૫)

તેથી જ, શરીર એ કાર્ય હોવાથી અને કર્મ એ કરણ હોવાથી તે બન્નેથી ભિન્ન એવો કોઈ કર્તા સ્વીકારવો જ જોઈએ; જેમ દંડ અને ઘટનો કરણ–કાર્યભાવ હોવાથી તે બન્નેથી ભિન્ન એવા કુંભકારને કર્તા માનવામાં આવે છે. (૧૬૬૬)

[2]વળી શરીર ઘડાની જેમ પ્રતિનિયત આકારવાળું છે, તેથી તેનો કોઈ કર્તા હોવો જોઈએ. અને તે આત્મા છે.

જેમ દંડાદિ કરણનો અધિષ્ઠાતા કુંભાર છે તેમ ઇન્દ્રિયો પણ કરણ હોવાથી તેનો પણ કોઈ અધિષ્ઠાતા હોવો જોઈએ અને તે આત્મા છે. (૧૬૬૭)

[3]વળી ઇન્દ્રિય અને વિષયમાં આદાન-આદેય ભાવ સંબંધ છે; અર્થાત્ ઇન્દ્રિયોની સહાયથી વિષયોનું ગ્રહણ થાય છે. તેથી જેમ સાણસી અને લોઢાનો આદાન–આદેયભાવ સંબંધ હોવાથી આદાતા — ગ્રહણ કરનારરૂપે લોહકાર અવશ્યંભાવી છે, તે જ પ્રમાણે ઇન્દ્રિય-વિષયોનો આદાન-આદેયભાવ સંબંધ હોવાથી આત્માને આદાતા માનવો જોઈએ. (૧૬૬૮)

---

૧. આ જ ગાથા આગળ પણ આવી ગઈ છે. નં. ૧૬૩૯ અને આ પછી પણ આવશે ગા૦ ૧૮૧૩.

૨. આ ગાથા પ્રથમ પણ આવી ગઈ છે — જુઓ ૧૫૬૭. "देहस्सत्थि विधाता" એવો પાઠ ત્યાં છે.

૩. આ ગાથા પ્રથમ પણ આવી ગઈ છે. જુઓ ગા૦ ૧૫૬૮.

[1]વળી, દેહ એ ભોગ્ય છે, તેથી તેનો કોઈ ભોક્તા હોવો જોઈએ; જેમ ભોજનનો ભોક્તા પુરુષ છે. દેહ પણ ભોગ્ય છે, તેથી તેનો ભોક્તા જે છે તે આત્મા છે.

વળી ઘટ સંઘાતાદિરૂપ હોવાથી જેમ તેનો કોઈ અર્થી-સ્વામી છે, તેમ શરીર પણ સંઘાતાદિરૂપ હોવાથી તેનો પણ કોઈ અર્થી હોવો જોઈએ. જે અર્થી છે તે આત્મા છે. (૧૬૬૯)

વાયુભૂતિ — કર્તાદિરૂપે આત્માની સિદ્ધિ તો કરી, પણ આપનાં એ અનુમાનોથી તો આપને ઇષ્ટ એવો અમૂર્ત આત્મા નહિ, પણ કુંભકારાદિની જેમ તે મૂર્ત સિદ્ધ થાય છે આથી તો આપના ઇષ્ટ સાધ્યથી વિરુદ્ધની સિદ્ધિ થઈ

ભગવાન — પ્રસ્તુતમાં સંસારી આત્માની સિદ્ધિ ઇષ્ટ હોવાથી સાધ્યની વિરુદ્ધ તો કશું જ સિદ્ધ થયું નથી, કારણ કે સંસારી આત્મા કથંચિત્ મૂર્ત પણ છે જ. (૧૬૭૦)[2]

વાયુભૂતિ — શરીરથી જીવ ભલે જુદો સિદ્ધ થતો હોય છતાં તે શરીરની જેમ ક્ષણિક હોવાથી શરીર સાથે જ નષ્ટ થઈ જશે; એથી તેને શરીરથી ભિન્ન સિદ્ધ કરવામાં પણ શો લાભ છે?

ભગવાન — બૌદ્ધ મતના અનુસરણથી આવી શંકા થવી સ્વાભાવિક છે; પણ સંસારમાં બધું જ ક્ષણિક નથી, કારણ કે દ્રવ્ય નિત્ય છે, માત્ર

जीव क्षणिक नथी तेना પર્યાયો-પરિણામો જ અનિત્ય કે ક્ષણિક છે. તેથી જીવનો

શરીર સાથે નાશ માની શકાય નહિ, કારણ કે પૂર્વજન્મનું સ્મરણ કરનાર જીવનો, તેના પૂર્વભવના શરીરનો નાશ થવા છતાં, નાશ માની શકાય નહિ, અન્યથા પૂર્વભવનું સ્મરણ કેમ થાય? જેમ બાલ્યાવસ્થાનું સ્મરણ કરનાર વૃદ્ધના આત્માનો બાલ્યાવસ્થામાં સર્વથા નાશ નથી, કારણ કે તે બાલ્યાવસ્થાનું સ્મરણ કરે છે, તે જ પ્રકારે જીવ પૂર્વજન્મનું સ્મરણ કરે છે, તેથી પૂર્વજન્મમાં શરીર સાથે તેનો સર્વથા નાશ સંભવે નહિ. અથવા તો જેમ પરદેશમા ગયેલ કોઈ વ્યક્તિ સ્વદેશની હકીકતનું સ્મરણ કરે છે તેથી તેને નષ્ટ માની શકાય નહિ, તેમ પૂર્વજન્મનું સ્મરણ કરનાર વ્યક્તિને પણ સર્વથા નષ્ટ માની શકાય નહિ.

વાયુભૂતિ — પૂર્વ-પૂર્વ વિજ્ઞાનક્ષણના સંસ્કારો ઉત્તર-ઉત્તર વિજ્ઞાનક્ષણમાં સંક્રાન્ત થાય છે, તેથી વિજ્ઞાનક્ષણરૂપ જીવને ક્ષણિક માનવા છતાં સ્મરણની સંભાવના છે.

---

૧. આ ગાથા પ્રથમ પણ આવી ગઈ છે — ગા૦ ૧૫૬૫.

૨. આ ગાથા પણ પૂર્વમાં આવી ગઈ છે - ગા૦ ૧૫૭૦.

ભગવાન — જો વિજ્ઞાનક્ષણોનો સર્વથા નિરન્વય નાશ માનવામાં આવે તો પૂર્વ-પૂર્વ વિજ્ઞાનક્ષણથી ઉત્તર-ઉત્તર વિજ્ઞાનક્ષણ સર્વથા ભિન્ન જ હોવાના. આ સ્થિતિમાં પૂર્વવિજ્ઞાન દ્વારા અનુભૂત વસ્તુનું સ્મરણ ઉત્તર વિજ્ઞાનમાં સંભવે નહિ; જેમ દેવદત્તે અનુભવેલ વસ્તુનું સ્મરણ યજ્ઞદત્તને થતું નથી. પૂર્વભવનું સ્મરણ થાય તો છે; માટે જીવને સર્વથા વિનષ્ટ માની શકાય નહિ. (૧૬૭૧)

વાયુભૂતિ — જીવરૂપ વિજ્ઞાનને ક્ષણિક માનવા છતાં વિજ્ઞાનસંતતિના સામર્થ્યથી સ્મરણ થઈ શકે છે.

ભગવાન — જો એમ હોય તોપણ શરીર નષ્ટ થવા છતાં વિજ્ઞાનસંતતિ નષ્ટ ન થઈ, માટે વિજ્ઞાનસંતતિને શરીરથી ભિન્ન જ માનવી જોઈએ, અને માનવું જોઈએ કે વિજ્ઞાનસંતતિ ભવાન્તરમાં પણ સંક્રાન્ત થાય છે. (૧૬૭૨)

विज्ञान पण सर्वथा क्षणिक नथी

વળી જ્ઞાન પણ સર્વથા ક્ષણિક તો સંભવે જ નહિ, કારણ કે પૂર્વોપલબ્ધ વસ્તુનું સ્મરણ થાય છે. જે ક્ષણિક હોય તેને ભૂત—અતીતનુ સ્મરણ જન્માનન્તર વિનષ્ટની જેમ સંભવે જ નહિ. સ્મરણ થાય તો છે; માટે વિજ્ઞાનને ક્ષણિક માની શકાય નહિ. (૧૬૭૩)

વળી જેનો મત એવો છે કે જ્ઞાન એક છે અર્થાત્ અસહાય છે, અને તે એક જ્ઞાન એક જ વિષયને ગ્રહણ કરે છે અને વળી તે જ્ઞાન પાછું ક્ષણિક પણ છે — તેમને મતે '[1]આ સંસારમાં જે સત્ છે તે બધું ક્ષણિક છે' આવું સ્વેષ્ટ મન્તવ્ય પણ કદી સિદ્ધ થઈ શકે નહિ. જો બધા પદાર્થો સામે હોય તો જ '[2]આ બધા પદાર્થો ક્ષણિક છે' એવું જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય; પણ સૌગત મતમાં તો એક જ્ઞાન એક જ પદાર્થને વિષય કરે છે; તેથી એક જ્ઞાનથી બધા પદાર્થોની ક્ષણિકતા જ્ઞાત થઈ શકે નહિ.

વળી, જ્ઞાન એક જ પદાર્થને વિષય કરનાર હોય છતાં એક સાથે એવાં અનેક જ્ઞાનો જો ઉત્પન્ન થતાં હોય અને તે બધાં જ્ઞાનોનું અનુસંધાન કરનાર કોઈ એક આત્મા હોય તો જ સર્વવિષય સંબંધી ક્ષણિકતાનું જ્ઞાન સંભવે, પણ સૌગત તેવાં અનેક જ્ઞાનોની યુગપદુત્પત્તિ માનતા નથી; તેથી સર્વવસ્તુની ક્ષણિકતાનું જ્ઞાન કદી પણ થશે નહિ.

વળી, જ્ઞાન એક હોય અને એક જ વિષયને એક સમયે જાણતું હોય છતા પણ જો તે ક્ષણિક ન હોય તો જ તે ક્રમશઃ બધી વસ્તુની ક્ષણિકતાનું

---

૧. "यत् मन् नन् मर्व क्षणिकम्" હેતુબિન્દુ પૃ૦ ૪૪

૨. "क्षणिका मर्वसस्कारा" —

પરિજ્ઞાન કરી શકે. પરંતુ તમે તો વિજ્ઞાનને ક્ષણિક પણ માનો છો, તેથી એ સર્વવસ્તુની ક્ષણિકતાનું પરિજ્ઞાન કરી જ શકે નહિ; માટે વિજ્ઞાનને અક્ષણિક માનવું જોઈએ. અને તે ગુણ હોવાથી નિરાધાર ન રહી શકે; તેથી શરીરથી ભિન્ન એવો ગુણી આત્મા પણ માનવો જોઈએ. (૧૬૭૪)

વાયુભૂતિ — ક્ષણિક વિજ્ઞાન 'બધી વસ્તુ ક્ષણિક છે' એમ નથી જાણી શકતું એ જે આપે કહ્યું તેનું વધારે સ્પષ્ટીકરણ કરવા કૃપા કરો.

ભગવાન — બૌદ્ધમતાનુસાર વિજ્ઞાન સ્વવિષયમાં જ નિયત છે અને વળી તે ક્ષણિક પણ છે, તેથી તેવું વિજ્ઞાન અનેક વિજ્ઞાનોના વિષયભૂત પદાર્થોના ધર્મો, જેવાં કે ક્ષણિકતા, નિરાત્મકતા, દુઃખતા વગેરેને કેવી રીતે જાણી શકે? કારણ કે તે વિષયો તે જ્ઞાનના છે નહિ, અને તે જ્ઞાન ક્ષણિક હોવાથી તે તે વિષયોને ક્રમશઃ પણ જાણે એવો સંભવ નથી. આ પ્રકારે સ્વવિષયથી ભિન્ન એવા બધા પદાર્થો તે જ્ઞાનના અવિષય જ છે; તેથી તેમની ક્ષણિકતા આદિનું પરિજ્ઞાન સંભવતું નથી. (૧૬૭૫)

વાયુભૂતિ - એક જ વસ્તુને વિષય કરનાર અને ક્ષણિક એવું વિજ્ઞાન હોય તોપણ તે બધી વસ્તુના ક્ષણભંગને સ્વ અને સ્વવિષયની જેમ અનુમાનથી જાણી શકશે. તાત્પર્ય એ છે કે તે વિજ્ઞાન અનુમાન કરશે કે સંસારના બધાં જ્ઞાનો ક્ષણિક જ હોવાં જોઈએ, કારણ કે જે જ્ઞાનો છે તે બધાં જ્ઞાન હોવાથી મારી જેમ જ ક્ષણિક હોવાં જોઈએ અને તેના વિષયો પણ ક્ષણિક હોવા જોઈએ, કારણ કે તે બધા પણ મારા વિષયની જેમ જ્ઞાનના જ વિષયો છે. મારો વિષય ક્ષણિક છે, તેથી તે બધા પણ ક્ષણિક હોવા જોઈએ. આ પ્રકારે જ્ઞાન એક જ વસ્તુને વિષય કરે અને ક્ષણિક પણ હોય છતાં તે સમસ્ત વસ્તુની ક્ષણિકતાનું જ્ઞાન કરી શકે છે.

ભગવાન — તેં જે અનુમાનો આપ્યાં તે અયુક્ત છે; કારણ કે પ્રથમ સ્વેતર જ્ઞાનોની સત્તા અને સ્વવિષયેતર વિષયોની સત્તા સિદ્ધ હોય તો જ તે બધાંની ક્ષણિકતાનું અનુમાન થઈ શકે, કેમ જે '[1]પ્રસિદ્ધધર્મી પક્ષ બને છે' એવો સિદ્ધાન્ત છે. પણ તે બધાંની સત્તાને જ તે ક્ષણિક વિજ્ઞાન સિદ્ધ કરી શકતું નથી, ત્યાં તેમની ક્ષણિકતાની સિદ્ધિની તો વાત જ દૂર રહી જાય છે.

વાયુભૂતિ — સ્વેતર વિજ્ઞાનની અને સ્વવિષયેતર વસ્તુની સિદ્ધિ પણ વિજ્ઞાન તે જ પ્રમાણે અનુમાનથી જ કરશે કે જેમ મારું અસ્તિત્વ છે તેમ અન્ય જ્ઞાનોનું પણ અસ્તિત્વ હોવું જોઈએ અને જેમ મારો વિષય છે તેમ અન્ય

૧. "तत्र पक्षः प्रसिद्धो धर्मी" न्यायप्रवेश पृ० १

જ્ઞાનોના વિષયો પણ હોવા જોઈએ; અને પછી નિશ્ચય કરશે કે જેમ હું પોતે ક્ષણિક છું અને મારો વિષય ક્ષણિક છે, તેમ તે બધાં જ્ઞાનો અને તેમના વિષયો પણ ક્ષણિક જ હોવાં જોઈએ.

ભગવાન — તારું આ કથન પણ યુક્તિસંગત નથી, કારણ કે તેં માનેલ સર્વવસ્તુની ક્ષણિકતાને જાણનાર સ્વયં વિજ્ઞાન જ પોતાનો જન્મ થતાં વેંત નષ્ટ થાય છે; તેથી તે પોતાના જ નાશને અને પોતાની જ ક્ષણિકતાને જાણવા અસમર્થ છે, તો બીજાં જ્ઞાનો અને તેમના વિષયોને અને તે બધાંની ક્ષણિકતાને જાણવામાં તો ખૂબ અસમર્થ છે.

વળી તે ક્ષણિક જ્ઞાન પોતાના જ વિષયની ક્ષણિકતા પણ જાણી શકતું નથી, કારણ કે જ્ઞાન અને તેનો વિષય બંને એક જ કાલમાં વિનષ્ટ થાય છે. જો તે જ્ઞાન પોતાના વિષયનો વિનાશ થતો જુએ અને તેથી તેની ક્ષણિકતાનો નિર્ણય કરે અને પછી જ તે પોતે નષ્ટ થાય તો જ તે સ્વવિષયની ક્ષણિકતાની પ્રતિપત્તિ કરી શકે. પણ તેવું તો બનતું નથી, કારણ કે બૌદ્ધોના મતે જ્ઞાન અને વિષય બંને એક જ કાલમાં, પોતાના ઉત્તર ક્ષણોને ઉત્પન્ન કરીને, વિનષ્ટ થાય છે. વસ્તુની ક્ષણિકતાને જાણવા માટે અન્ય સ્વસંવેદન કે ઇંદ્રિયપ્રત્યક્ષનું પણ સામર્થ્ય નથી. અને ઉક્ત પ્રકારે અનુમાન તો ઘટતું જ નથી; તેથી સર્વ વસ્તુની ક્ષણિકતા બૌદ્ધ મતે અજ્ઞાત જ રહે છે. (૧૬૭૬)

વાયુભૂતિ — પૂર્વ-પૂર્વ વિજ્ઞાનો વડે કરીને ઉત્તર-ઉત્તર વિજ્ઞાનોમાં એવી એક વાસના ઉત્પન્ન થાય છે જેથી તે વિજ્ઞાન એક જ વસ્તુને વિષય કરતું હોય અને ક્ષણિક હોય છતાં બીજાં વિજ્ઞાનોના અને તેમના વિષયોના સત્ત્વ-ક્ષણિકતાદિ ધર્મોને જાણી શકે છે. આ પ્રકારે બધી વસ્તુઓની ક્ષણિકતા બૌદ્ધોને અજ્ઞાત રહેતી નથી; તેથી તે માનવામાં કાંઈ વિરોધ નથી.

ભગવાન — તેં બતાવેલ વાસના પણ તો જ સંભવે જો વાસ્ય અને વાસક એવાં બન્ને જ્ઞાનો એક કાલમાં ભેગાં મળતાં હોય. પણ બૌદ્ધોને મતે ઉક્ત બન્ને જ્ઞાનો જન્માનન્તર જ નષ્ટ થતાં હોવાથી એક જ કાલમાં તેમની વિદ્યમાનતા સંભવતી નથી. અને જો તે બન્ને એક જ કાલમાં સંયુક્ત થાય તો તો તે જ્ઞાનોની ક્ષણિકતાની પણ હાનિ થાય; તો પછી બધાં જ્ઞાનો અને બધા વિષયોની ક્ષણિકતા કેવી રીતે સિદ્ધ થાય?

વળી તે વાસના પણ જો ક્ષણિક હોય તો તેથી પણ જ્ઞાનની જેમ સર્વક્ષણિકતા સિદ્ધ થઈ શકે નહિ. અને જો વાસના પોતે જ અક્ષણિક હોય તો તારી પ્રતિજ્ઞા કે બધું જ ક્ષણિક છે, તેનો બાધ થઈ જશે.

આ પ્રકારે વાસનાના બળે પણ સર્વવસ્તુની ક્ષણિકતા સિદ્ધ થઈ શકતી નથી. (૧૬૭૭)

વિજ્ઞાનને એકાંત ક્ષણિક માનવા છતાં જો સર્વક્ષણિકતાનું જ્ઞાન કરવું હોય તો પૂર્વોક્ત પ્રકારે -- નીચેના દોષોની આપત્તિ છે —

૧. એક સાથે અનેક વિજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ માનવી પડે છે અને એ બધાં વિજ્ઞાનોનો આશ્રય એવો એક આત્મા પણ માનવો પડે છે, અથવા

૨. એક વિજ્ઞાનનો એક જ વિષય નહિ, પણ એક જ વિજ્ઞાન અનેક વિષયોને જાણી શકે છે — તેમ માનવું પડે છે, અથવા

૩. વિજ્ઞાનને અવસ્થિત — અક્ષણિક માનવું પડે છે, જેથી તે સર્વ વસ્તુને, ક્રમશઃ જાણી શકે. આ પ્રકારનું વિજ્ઞાન અને આત્મામાં માત્ર નામનો ભેદ છે, તેથી વસ્તુતઃ ક્ષણિક વિજ્ઞાન નહિ, પણ આત્મા જ માનવો પડે.

૪. ઉક્ત આત્મા માનવાથી તો બૌદ્ધસંમત પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદનો જ વિઘાત થાય. કારણની અપેક્ષાથી કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે, કારણનો કોઈ પણ પ્રકારે કાર્યાવસ્થામાં અન્વય નથી -- આ પ્રકારનો પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદ છે. પરંતુ આ વાદ માનવાથી તો સ્મરણાદિ સમસ્ત વ્યવહારોનો ઉચ્છેદ માનવો પડે, કારણ કે અતીત સંકેતાદિનો આશ્રય એવી કોઈ વસ્તુ સ્મરણાદિ જ્ઞાનરૂપ પરિણામને પામે અર્થાત્ ઉત્તર કાલમાં પણ તેનો જો અન્વય રહે તો જ સ્મરણાદિ વ્યવહાર ઘટી શકે, અન્યથા નહિ. આવી અન્વયી વસ્તુ તે જ આત્મા છે. એટલે સ્મરણાદિ વ્યવહારની ઉપપત્તિ માટે આત્માને જો સ્વીકારવામા આવે તો પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદનો વિઘાત થઈ જાય.

વિજ્ઞાનને એકાંત ક્ષણવિનાશી માનવા જતાં ઉક્ત અને બીજા પણ ઘણા દોષોની આપત્તિ છે — પરંતુ ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યવાળા વિજ્ઞાનમય આત્માને માનવામાં આમાંનો એક પણ દોષ નથી. આવો આત્મા માનવાથી જ સમસ્ત વ્યવહારની સિદ્ધિ પણ થાય છે; માટે ક્ષણિક વિજ્ઞાન નહિ, પણ શરીરથી ભિન્ન એવો આત્મા જ માનવો જોઈએ. (૧૬૭૮–૭૯)

વાયુભૂતિ — ઉક્ત આત્માને કેવાં જ્ઞાનો હોય છે અને તે શાથી થાય છે?

ભગવાન — એ આત્મામાં મતિજ્ઞાનાવરણ–શ્રુતજ્ઞાનાવરણ–અવધિજ્ઞાનાવરણ અને મનઃપર્યજ્ઞાનાવરણનો જ્યારે ક્ષયોપશમ થાય છે ત્યારે મતિજ્ઞાન, શ્રુતજ્ઞાન, અવધિજ્ઞાન અને મનઃપર્યયજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે અને કેવલ જ્ઞાનાવરણના ક્ષયથી કેવલ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય છે. આ પ્રકારે વિચિત્ર આવરણોના ક્ષય–ક્ષયોપશમથી આત્મામાં વિચિત્ર જ્ઞાનો ઉત્પન્ન થાય

જ્ઞાનના પ્રકારો

છે. તે પર્યાયરૂપે ક્ષણિક હોય છે અને દ્રવ્યરૂપે કાલાન્તર સ્થાયી-નિત્ય પણ હોય છે. (૧૬૮૦)

એ બધાં જ્ઞાનોનો સંતાન જે સામાન્યરૂપ છે તે નિત્ય છે, તેનો વ્યવચ્છેદ કદી થતો નથી; પણ સામગ્રી અનુસારે તેમાં નાના પ્રકારની વિશેષતા આવે છે, તેથી જ્ઞાનના અનેક અવસ્થાનુરૂપ ભેદ પડે છે — વિશેષો બને છે.

પણ જ્ઞાનાવરણના સર્વથા ક્ષયથી જે કેવલ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે તેમાં ભેદોને સ્થાન નથી તેથી તે અવિકલ્પ કહેવાય છે અને તે સદા કેવલરૂપ અસહાયરૂપે અનન્ત કાલ રહેતું હોવાથી અને અનન્ત વસ્તુને વિષય કરતું હોવાથી અનન્ત પણ કહેવાય છે. (૧૬૮૧)

વાયુભૂતિ — જો આત્મા શરીરથી ભિન્ન હોય તો તે શરીરમાં પ્રવિષ્ટ થતો અગર શરીરમાંથી બહાર નીકળતો દેખાતો કેમ નથી?

ભગવાન — કોઈપણ વસ્તુની અનુપલબ્ધિ બે પ્રકારે માનવામાં આવી છે. એક તો એ કે જે વસ્તુ ખરશૃંગાદિની જેમ સર્વથા અસત્ હોય તે કદી ઉપલબ્ધ થતી નથી. અને બીજી એ કે વસ્તુ सत् હોય-વિદ્યમાન હોય છતાં નીચેનાં કારણોએ તેની અનુપલબ્ધિ હોય છે —

विद्यमान छतां अनुपलब्धिनां कारणो

૧. અતિ દૂર હોય, જેમ મેરુ વગેરે.

૨. અતિ નજીક હોય, જેમ નેત્રની પાંપણો.

૩. અતિ સૂક્ષ્મ હોય, જેમ પરમાણુ.

૪. મન અસ્થિર હોય તોપણ વસ્તુનું ગ્રહણ નથી થતું, જેમ બેધ્યાનપણે ચાલનારને.

૫. ઇન્દ્રિયોમાં પટુતા ન હોય-જેમ કિંચિત બધિરને.

૬. મતિમાન્દ્યથી પણ ગંભીર અર્થનું જ્ઞાન નથી થતું.

૭. અશક્યતાથી — જેમ પોતાના કાનનું, મસ્તકનું કે પીઠનું દર્શન અશક્ય છે.

૮. આવરણ હોય તો — જેમ આંખને હાથથી ઢાંકી દેવામાં આવે તો તે કશું જ જોવા સમર્થ થતી નથી, અથવા ભીંત વગેરેથી અન્તરિત વસ્તુ પણ દેખાતી નથી.

૯. અભિભવને કારણે — જેમ ઉત્કટ સૂર્યતેજથી તારાઓ અભિભૂત થઈ જાય છે તેથી દેખાતા નથી.

૧૦. સામ્ય હોવાને કારણે–ધારીધારીને જોયેલ પણ અડદનો દાણો તેના પુંજમાં ભેળવી દેવામાં આવે તો બધા જ અડદના દાણા સામાન્ય — સરખા હોવાથી તે ખોળી કે ઓળખી શકાતો નથી.

૧૧. અનુપયોગને કારણે — જે મનુષ્યનું ધ્યાન — ઉપયોગ–રૂપમાં હોય તે જેમ ગંધાદિને નથી જાણતો તેમ.

૧૨. અનુપાય હોય તો — જેમ કોઈ શીંગડું જોઈને ગાય-ભેંસના દૂધનું પરિમાણ જાણવા માગે તે જાણી ન શકે, કારણ કે દૂધનુ પરિમાણ જાણવામાં શીંગડું એ ઉપાય નથી.

૧૩. વિસ્મરણ હોય તો પૂર્વોપલબ્ધ વસ્તુ જાણી ન શકાય.

૧૪. દુરાગમ — ખોટો ઉપદેશ મળ્યો હોય તો સુવર્ણ જેવી ચમકતી રેતીને સુવર્ણ માને છતા સુવર્ણની ઉપલબ્ધિ ન થાય.

૧૫. મોહ — મૂઢમતિ યા મિથ્યામતિને કારણે વિદ્યમાન જીવાદિ તત્ત્વોનુ જ્ઞાન થતું નથી.

૧૬. વિદર્શન — દર્શનશક્તિના અભાવને કારણે, જેમ જન્માન્ધને.

૧૭. વિકારને કારણે — વાર્ધકયાદિ વિકારને કારણે અનેકશઃ પૂર્વોપલબ્ધ વસ્તુની પણ ઉપલબ્ધિ નથી થતી.

૧૮. અક્રિયાથી — જમીન ખોદવાની ક્રિયા ન કરાય તો વૃક્ષનું મૂળ નથી દેખાતું.

૧૯. અનધિગમ — શાસ્ત્રના અશ્રવણને કારણે શાસ્ત્રના અર્થનો બોધ નથી થતો.

૨૦. કાલવિપ્રકર્ષને કારણે ભૂત અને ભાવી વસ્તુની ઉપલબ્ધિ નથી થતી.

૨૧. સ્વભાવવિપ્રકર્ષ અર્થાત્ અમૂર્ત હોવાને કારણે આકાશાદિ નથી દેખાતા.

આ ૨૧ પ્રકારે વિદ્યમાન એવી વસ્તુની અનુપલબ્ધિ હોય છે. તેમાં પ્રસ્તુતમાં આત્મા સ્વભાવથી વિપ્રકૃષ્ટ છે, અર્થાત તે આકાશની જેમ અમૂર્ત છે તેથી તેની ઉપલબ્ધિ થતી નથી અને તેનું કાર્મણ શરીર પરમાણુની જેમ સૂક્ષ્મ હોવાથી તે પણ ઉપલબ્ધ થતું નથી. આ કારણે આપણા શરીરમાંથી નીકળતી વખતે અગર તેમાં પ્રવિષ્ટ થતી વખતે તે કાર્મણ શરીરવાળો હોવા છતાં દેખાતો નથી. આથી તેનો અભાવ માની શકાય નહિ.

વાયુભૂતિ — પણ તે સત્ જ છે તે શાથી જાણ્યું? ખરશૃંગની જેમ અસત્ હોવાથી જ તે અનુપલબ્ધ છે એમ શા માટે નહિ?

ભગવાન — અનેક અનુમાનો દ્વારા જીવની સત્તા સિદ્ધ કરી જ છે, માટે તેને અસત્ તો માની જ શકાય નહિ. તેથી વિદ્યમાન જીવની પાછળ વર્ણવેલ કારણોસર અનુપલબ્ધિ છે તેમ માનવું જોઈએ. (૧૬૮૨-૧૬૮૩)

आत्मानो अभाव केम नथी?

વાયુભૂતિ — શરીરથી જીવ ભિન્ન છે એમાં વેદવાક્યનો આધાર છે?

ભગવાન — જો શરીર એ જ જીવ હોય અને શરીરથી ભિન્ન જીવ ન હોય તો પછી 'સ્વર્ગની ઇચ્છાવાળાએ અગ્નિહોત્ર કરવો જોઈએ' એવું વેદનું વિધાન બાધિત થઈ જાય, કારણ કે શરીર તો અહીં જ બળીને ખાખ થઈ જાય છે, પછી સ્વર્ગમાં કોણ જશે? વળી તેથી જ લોકોમાં જે દાનાદિ કાર્યોનું ફળ સ્વર્ગ મનાય છે તે પણ અસંગત માનવું પડશે. (૧૬૮૪)

वेदथी समर्थन

વાયુભૂતિ — તો પછી વેદમાં જ "विज्ञानघन एव एतेभ्य:" ઇત્યાદિ વાક્યોમાં ભૂતોથી આત્મા ભિન્ન નથી એમ શાથી કહ્યું?

ભગવાન — ઉક્ત વાક્યનો તું બરાબર અર્થ જાણતો નથી તેથી જ તને શરીર જ જીવ છે એમ લાગે છે; પણ તેનો ખરો અર્થ મેં બતાવ્યો છે તે પ્રમાણે તો જીવ શરીરથી ભિન્ન જ સિદ્ધ થાય છે. મેં પ્રથમ અનુમાન પણ આપ્યું છે કે શરીરરૂપે પરિણત આ ભૂતસંઘાતનો કોઈ કર્તા વિદ્યમાન હોવો જોઈએ, કારણ કે તે સંઘાત સાદિ એવા પ્રતિનિયત આકારવાળો છે; ઘટની જેમ. તેનો જે કર્તા છે તે શરીરથી ભિન્ન એવો જીવ છે, ઇત્યાદિ. વળી આત્મા ભૂતોથી ભિન્ન છે એવાં વેદવાક્યો પણ તું ક્યાં નથી જાણતો? વેદમાં કહ્યું જ છે કે [1]"સત્યથી અને તપશ્ચર્યા તથા બ્રહ્મચર્યથી નિત્ય જ્યોતિર્મય વિશુદ્ધ એવો એ પ્રાપ્ત કરી શકાય છે. ધીર અને સંયતાત્મા યતિઓ તેનું દર્શન કરે છે" ઇત્યાદિ. આ પ્રમાણે વેદમાં પણ શરીરથી ભિન્ન એવા જીવનું પ્રતિપાદન છે; માટે શરીરથી ભિન્ન જીવ છે એમ જ માનવું જોઈએ. (૧૬૮૫)

આ પ્રકારે જરા-મરણથી રહિત એવા ભગવાને જ્યારે તેનો સંશય નિવાર્યો ત્યારે વાયુભૂતિએ પોતાના ૫૦૦ શિષ્યો સાથે જિનદીક્ષા અંગીકાર કરી. (૧૬૮૬)

---

૧. "सत्येन लभ्यस्तपसा ह्येष ब्रह्मचर्येण नित्यं ज्योतिर्मयो विशुद्धो य पश्यन्ति धीरा यतय संयतात्मान ।" મુણ્ડકોપનિષદ્ ३ १. ५

ચોથા ગણધર વ્યક્ત

શૂન્યવાદનિરાસ

એ બધાને દીક્ષિત થયેલા સાંભળીને વ્યક્તે પણ વિચાર્યું કે ભગવાન સમીપ જાઉં, તેમને નમસ્કાર કરું અને તેમની સેવા કરું. આ પ્રકારે વિચારીને તે ભગવાનની પાસે આવી પહોંચ્યો. (૧૬૮૭)

જન્મ–જરા–મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને તેને 'વ્યક્ત ભારદ્વાજ' એમ નામ-ગોત્ર વડે આવકાર આપ્યો, કારણ કે તેઓ સર્વજ્ઞ અને સર્વદર્શી હતા. (૧૬૮૮)

ભૂતોની સત્તા વિશે સંશય

ભગવાને તેને કહ્યું કે વેદનાં પરસ્પર વિરોધી જણાતાં વાક્યોના શ્રવણથી તને સંશય થયો છે કે ભૂતોનું અસ્તિત્વ છે કે નહિ. વેદનું એક વાક્ય છે કે "स्वप्नोपमं वै सकलमित्येष ब्रह्मविधिरञ्जसा विज्ञेयः।" આનો અર્થ તું એમ સમજે છે કે આ સંપૂર્ણ જગત સ્વપ્નસદૃશ જ છે. આ બ્રહ્મવિધિ અર્થાત્ પરમાર્થ-પ્રકાર સ્પષ્ટરૂપે જાણવો જોઈએ. આથી તું માને છે કે સંસારમાં ભૂતો જેવું કશું જ નથી; પણ વેદમાં "[1] द्यावापृथिवी" "पृथिवी देवता" "आपो देवता" ઇત્યાદિ વાક્યો પણ છે જેથી પૃથ્વી જલ વગેરે ભૂતોનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થાય છે. આથી તને સંદેહ છે કે વસ્તુતઃ ભૂતોનું અસ્તિત્વ છે કે નહિ. પણ તું તે વેદવાક્યોનો યથાવત્ અર્થ જાણતો નથી, તેથી જ તું એવો સંશય કરે છે. હું તને તેનો સાચો અર્થ બતાવીશ જેથી તારો સંશય દૂર થઈ જશે. (૧૬૮૯)

પદાર્થો માયિક છે

તને ઉક્ત વેદવાક્યથી એમ લાગે છે કે આ બધાં ભૂતો સ્વપ્નસદૃશ છે. અર્થાત્ કોઈ નિર્ધન મનુષ્ય સ્વપ્ન જુએ કે પોતાના ઘરઆંગણે હાથી ઘોડા બાંધેલ છે અને પોતાના ભંડાર મણિ અને સુવર્ણથી ભરપૂર છે. છતાં આમાંનું કાંઈ જ પરમાર્થતઃ વિદ્યમાન હોતું નથી. અને વળી કોઈ ઇન્દ્રજાલિકે માયિક નગરની રચના કરી હોય તેમાં પણ પરમાર્થતઃ અવિદ્યમાન એવાં સુવર્ણ–મણિ–મોતી–ચાંદીનાં વાસણ ઇત્યાદિ પદાર્થો દેખાય છે અને બગીચામાં ફલ અને ફૂલો પણ દેખાય છે છતાં એ બધું માયિક હોવાથી પરમાર્થતઃ વિદ્યમાન નથી; તે જ પ્રમાણે સંસારના સમસ્ત પદાર્થો

---

1. "द्यावापृथिवी सहास्ताम्" तैत्तिरीयब्राह्मण, १–१–२

સ્વપ્નોપમ છે અને માયોપમ છે. આ પ્રકારે જ્યાં પ્રત્યક્ષ ભૂતોના જ અસ્તિત્વમાં શંકા છે ત્યાં જીવ, પુણ્ય, પાપ આદિ પરોક્ષ પદાર્થોનું તો કહેવું જ શું? આથી તને ભૂતાદિ બધી વસ્તુની શૂન્યતા જણાય છે અને સમસ્ત લોકને તું માયોપમ માને છે.

વળી તને યુક્તિથી વિચારતાં પણ એમ જ લાગે છે કે આ બધું સ્વપ્નસદૃશ છે. (૧૬૯૦-૯૧)

બધો વ્યવહાર સાપેક્ષ છે

હે વ્યક્ત! તું એમ માને છે કે સંસારમાં બધો વ્યવહાર હ્રસ્વ-દીર્ઘની જેમ સાપેક્ષ છે તેથી વસ્તુની સિદ્ધિ સ્વતઃ, પરતઃ, સ્વ-પર ઉભયથી કે તે સિવાય અન્યપ્રકારે પણ થઈ શકતી નથી.

સંસારમાં બધું સાપેક્ષ છે તેનો ખુલાસો આ પ્રમાણે તું કરે છે — સંસારમાં જે કાંઈ છે તે બધું કાર્ય અથવા કારણમાં અન્તર્ગત છે. અને કાર્ય તથા કારણની સિદ્ધિ પરસ્પર સાપેક્ષ છે — અર્થાત્ એકબીજાની અપેક્ષા રાખે છે. જો સંસારમાં કાર્ય જ ન હોય તો કોઈને કારણ કહી શકાય નહિ તે જ પ્રમાણે જો કારણ ન હોય તો કોઈને કાર્ય પણ કહી શકાય નહિ. અર્થાત્ કોઈ પણ વસ્તુમાં કાર્યત્વનો વ્યવહાર કારણાધીન છે અને કારણત્વનો વ્યવહાર કાર્યાધીન છે. આ પ્રકારે કાર્ય કે કારણ એ બન્ને સ્વતઃસિદ્ધ નથી, તેથી સંસારમાં કશું જ સ્વતઃ-સિદ્ધ નથી. હવે જો કશું જ સ્વતઃસિદ્ધ ન હોય તો પછી પરતઃસિદ્ધિની વાત જ ક્યાં રહી? કારણ કે, જેમ ખરવિષાણ સ્વતઃસિદ્ધ નથી તો તેને પરતઃ-સિદ્ધ પણ કહી શકાતું નથી, તેમ સંસારની સમસ્ત વસ્તુ જો સ્વતઃસિદ્ધ ન હોય તો પરતઃસિદ્ધ પણ કહી શકાય નહિ. સ્વ-પર ઉભયથી પણ વસ્તુની સિદ્ધિ અશક્ય છે, કારણ કે ઉક્ત પ્રકારે જુદા જુદા અર્થાત્ વ્યસ્ત એવા સ્વ અને પર જો સિદ્ધિમાં કારણ ન બનતા હોય તો પછી તે બન્ને મળીને અર્થાત્ સમસ્તરૂપે પણ વસ્તુની સિદ્ધિમાં અસમર્થ જ રહે છે. રેતીના પ્રત્યેક કણમાં તેલ નથી તેથી સમસ્ત કણમાંથી પણ તેલ નિષ્પન્ન નથી થતું, તેમ સ્વ કે પર પ્રત્યેક જો અસમર્થ હોય તો બન્ને ભેગા મળે તોપણ સિદ્ધિનું સામર્થ્ય તેમાં સંભવે નહિ. વળી સ્વ-પર ઉભયથી સિદ્ધિ માનવામાં પરસ્પરાશ્રય દોષ પણ છે, કારણ કે જ્યાંસુધી કારણ સિદ્ધ ન હોય ત્યાંસુધી કાર્ય ન થાય અને જ્યાં-સુધી કોઈ કાર્યની નિષ્પત્તિ ન થઈ હોય ત્યાંસુધી કોઈ કારણ ન કહેવાય. આમ તે બન્ને પરસ્પરાશ્રિત હોવાથી એકની સિદ્ધિ બીજા વિના થતી નથી. તેથી તેમાં પરસ્પરાશ્રય દોષ હોવાથી સ્વયં અસિદ્ધ એવા તે બન્ને મળી અન્યની સિદ્ધિ કરે એવો સંભવ જ નથી. ઉક્ત ત્રણ પ્રકારે જો સિદ્ધિ ન હોય તો તેથી અન્ય

પ્રકારે પણ સંભવતી નહિ, કારણ કે અન્ય પ્રકાર તે અનુભયરૂપ સંભવે; અર્થાત્ સ્વ-પર ઉભયથી ભિન્ન પ્રકારે. પણ સંસારમાં સ્વ અને પરથી ભિન્ન એવું કોઈ સંભવતું જ નથી, કારણ કે જે હશે તે સ્વ હશે અથવા પર. એટલે અનુભયથી નિષ્પત્તિ છે એમ કહેવાનો અર્થ એ થશે કે વસ્તુની સિદ્ધિ અહેતુક છે—અર્થાત્ તેનો કોઈ હેતુ નથી, કોઈ કારણ નથી. પણ એ તો અસંભવ છે. વિના કારણે સંસારમાં કાંઈ જ ઉત્પન્ન થઈ શકે જ નહિ. આથી અન્ય પ્રકારે—અનુભયથી પણ વસ્તુની સિદ્ધિ નથી.

હ્રસ્વ-દીર્ઘત્વના વ્યવહારમાં પણ આમ જ છે. તે પણ સાપેક્ષ જ છે. તેથી કોઈ પણ વસ્તુ સ્વતઃ હ્રસ્વ કે દીર્ઘ નથી. પ્રદેશિની—અંગૂઠા પાસેની પહેલી આંગળી—એ અંગૂઠાની અપેક્ષાએ લાંબી છે, પણ તે જ પાછી વચલી આંગળીની અપેક્ષાએ ટૂંકી છે. આથી વસ્તુતઃ એ સ્વતઃ લાંબી પણ નથી અને ટૂંકી પણ નથી, પણ અપેક્ષાથી લાંબી અને ટૂંકી છે. આથી એ વિશે એમ કહી શકાય કે દીર્ઘત્વ-હ્રસ્વત્વ એ સ્વતઃ સિદ્ધ નથી. અને સ્વતઃ સિદ્ધ ન હોવાથી ખરવિષાણની જેમ પરતઃ પણ સિદ્ધ સંભવે નહિ. અને સ્વ-પર ઉભય કે અનુભય પ્રકારે પણ હ્રસ્વત્વ-દીર્ઘત્વની સિદ્ધિ શક્ય નથી એટલે માનવું જોઈએ કે આ બધો વ્યવહાર સાપેક્ષ છે. એટલે કોઈએ ઠીક જ કહ્યું છે કે—

"[1]દીર્ઘ કહેવાતી વસ્તુમાં દીર્ઘત્વ જેવું કશું જ નથી, હ્રસ્વ કહેવાતી વસ્તુમાં પણ દીર્ઘત્વ જેવું કશું જ નથી. એ બન્નેમાં પણ દીર્ઘત્વ નથી એટલે દીર્ઘત્વ એ વસ્તુ જ અસિદ્ધ છે. આ પ્રકારે અસિદ્ધ એ શૂન્ય હોવાથી તેનું અસ્તિત્વ ક્યાં માનવું?"

"હ્રસ્વની અપેક્ષાએ દીર્ઘની સિદ્ધિ કહેવાય છે અને હ્રસ્વની સિદ્ધિ પણ દીર્ઘની અપેક્ષાએ કહેવાય છે. પરંતુ નિરપેક્ષરૂપે કોઈની સિદ્ધ નથી. એટલે આ બધી સિદ્ધિ માત્ર વ્યવહારને કારણે છે, પરમાર્થતઃ કશું જ નથી."[1]

આ પ્રકારે સંસારમાં બધું જ સાપેક્ષ હોવાથી શૂન્ય જ છે. (૧૬૯૨)

સર્વશૂન્યતાના સમર્થનમાં વળી બીજી રીતે પણ તારું મન દલીલ કરે છે તે આ પ્રમાણે—

સર્વશૂન્યતાનું સમર્થન

ઘટ અને અસ્તિત્વ એ બન્ને એક જ છે અર્થાત્ અભિન્ન છે? અથવા અનેક છે અર્થાત્ ભિન્ન છે? તે બન્નેને એક તો માની શકાય નહિ, કારણ કે બધી વસ્તુ એક ઘટરૂપ બની જશે. તે એટલા માટે કે જે કાંઈ અસ્તિ હોય તે બધું જો

1. "न दीर्घेऽस्तीह दीर्घत्वं न ह्रस्वे नापि च द्वये ।
तस्मादसिद्धं शून्यत्वात् सदित्याख्यायते क्व हि ? ॥
ह्रस्वं प्रतीत्य सिद्धं दीर्घं दीर्घं प्रतीत्य ह्रस्वमपि ।
न किंचिदस्ति सिद्धं व्यवहारवशाद् वदन्त्येवम् ॥"

ઘટરૂપ હોય તો જ ઘટ અને અસ્તિત્વ એક જ છે એમ કહેવાય, અન્યથા નહિ. આ સ્થિતિમાં ઘટભિન્ન પટાદિ કોઈપણ પદાર્થનું અસ્તિત્વ સંભવશે નહિ, તેથી બધું જ ઘટરૂપ માનવું પડશે.

અથવા ઘટ એ માત્ર ઘટ જ નથી, પણ પટ પણ છે, અને તે જ પ્રકારે ઘટ સંસારની સમસ્ત વસ્તુરૂપ છે એમ માનવું પડશે, કારણ કે સંસારની સમસ્ત વસ્તુમાં અસ્તિત્વ વ્યાપ્ત છે અને તે અસ્તિત્વથી ઘટ અભિન્ન છે.

અથવા, ઘટ અને અસ્તિત્વને એક માનવામાં — જે ઘટ છે તે જ અસ્તિ છે — એમ માનવું પડે. આથી ઘટેતર બધી વસ્તુ અસ્તિત્વશૂન્ય બની જાય, તે બધીનો અભાવ થઈ જાય; તેથી તો સંસારમાં માત્ર એક ઘટનું જ અસ્તિત્વ રહે.

અને જો તેમ થાય તો ઘટનું પણ અસ્તિત્વ બને નહિ, કારણ કે અઘટથી વ્યાવૃત્ત હોવાથી જ ઘટ 'ઘટ' કહેવાય છે. જો સંસારમાં ઘટેતર — અઘટ હોય જ નહિ તો પછી કોની અપેક્ષાએ તેને 'ઘટ' કહેવો? તેથી ઘટનું અસ્તિત્વ પણ બનશે નહિ. એથી સર્વશૂન્યની જ સિદ્ધિ થશે.

આ પ્રકારે ઘટ અને અસ્તિત્વને એક માનવામાં સર્વશૂન્યતાની આપત્તિ હોવાથી ઘટ અને અસ્તિત્વને અનેક અર્થાત્ ભિન્ન માનવામાં આવે તોપણ સર્વશૂન્યતાની આપત્તિ છે જ. જો ઘટથી અસ્તિત્વ ભિન્ન હોય તો ઘટને 'અસ્તિ' ન કહેવાય; અર્થાત્ ઘટ અસ્તિત્વથી શૂન્ય થશે. અસ્તિત્વશૂન્ય ઘટ એ તો ખરવિષાણ જેમ અસત્ જ હોય છે. તે પ્રકારે બધી જ વસ્તુને અસ્તિત્વશૂન્ય હોવાથી અસત્ જ માનવી પડશે; — શૂન્ય જ માનવી પડશે. વળી સત્નો ભાવ એ સત્ત્વ છે — અસ્તિત્વ છે. હવે જો તે પોતાના આધારરૂપ ઘટાદિ સત્ પદાર્થોથી એકાંત-ભિન્ન જ હોય તો તેનું અસત્ત્વ જ ઠરે, કારણ કે આધારથી અન્ય — સર્વથા ભિન્ન એવા આધેયધર્મનુ અસ્તિત્વ જ ઘટતું નથી.

આ પ્રકારે ઘટ અને અસ્તિત્વને એક કે અનેક માનવામાં ઉક્ત દોષોનો સંભવ છે, તેથી તે અવાચ્ય અથવા સર્વથાશૂન્ય છે. તે જ પ્રકારે બધા પદાર્થો અનભિલાપ્ય — અવાચ્ય છે અથવા સર્વથાશૂન્ય જ છે. (૧૬૯૩)

વળી તું માને છે કે જે ઉત્પન્ન નથી થતું તે તો ખરવિષાણની જેમ અસત્ હોવાથી તેની ચર્ચા કરવી નકામી પણ છે. પણ જે ઉત્પન્ન કહેવાય છે તેની પણ ઉત્પત્તિ વિચાર કરતાં ઘટતી નથી, તેથી તે પણ શૂન્ય જ સિદ્ધ થાય છે. તે આ પ્રમાણે —

ઉત્પત્તિ નથી ઘટતી

જાત—ઉત્પન્નની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ, કારણ કે તે ઘડાની જેમ જાત જ છે. જો જાતની પણ ઉત્પત્તિ માનવામાં આવે તો અનવસ્થા થાય — અર્થાત્ જન્મ-પરંપરાનો અંત જ ન આવે.

અજાતની—અનુત્પન્નની ઉત્પત્તિ પણ સંભવે નહિ. અજાતની પણ જો ઉત્પત્તિ માનવામાં આવે તો અભાવ—અસત્—ખરવિષાણની પણ ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ, કારણ કે તે પણ અજાત જ છે.

જાત-અજાતની પણ ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ, કારણ કે તે ઉભય પક્ષમાં પૂર્વોક્ત ઉભય દોષોની આપત્તિ છે. વળી જાત-અજાત એવા ઉભયલક્ષણ પદાર્થની સત્તા છે કે નહિ? જો તે વિદ્યમાન હોય તો તે "જાત" જ કહેવાય, તેને ઉભય ન કહેવાય. અને એ પક્ષમાં તો અનવસ્થા દોષની આપત્તિ છે. અને જો તે વિદ્યમાન ન હોય તોપણ તેને જાત-અજાત ઉભય તો ન કહી શકાય, પણ અજાત જ કહેવું જોઈએ. અને એ પક્ષમાં તો પૂર્વોક્ત દૂષણ છે જ. એ જ રીતે જાયમાનની પણ ઉત્પત્તિ ઘટતી નથી, કારણ કે તે પણ જો વિદ્યમાન હોય તો 'જાત' કહેવાશે અને વિદ્યમાન નહિ હોય તો 'અજાત' કહેવાશે. અને એ બંને પક્ષોમાં પૂર્વોક્ત દોષની આપત્તિ છે જ. કહ્યું પણ છે કે—

[1]"ગમન ક્રિયા થઈ ગઈ હોય તો જવાપણું નથી અને ગમનક્રિયાનો અભાવ હોય તોપણ જવાપણું નથી ગમનક્રિયાના ભાવ અને અભાવથી જુદી એવી ચાલુ ગમનક્રિયા કોઈ છે જ નહિ." આથી સંસારમાં ઉત્પાદ આદિ કશી ક્રિયાનો સદ્‌ભાવ ન હોવાથી જગતને શૂન્ય જ માનવું જોઈએ." (૧૬૯૪)

વળી ઉત્પત્તિનો અભાવ બીજી રીતે પણ સિદ્ધ થાય છે. વસ્તુની ઉત્પત્તિમાં હેતુ—ઉપાદાન અને પ્રત્યય — નિમિત્ત એ બે કારણોને માનવામાં આવે છે તેમાં હેતુ કે પ્રત્યયો જો પૃથક્ પૃથક્ અર્થાત્ સ્વતંત્ર હોય તો તેઓ કાર્યની ઉત્પત્તિમાં અસમર્થ છે, પણ જો એ બધાં ભેગાં મળે તો સામગ્રીથી કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે, એમ મનાય છે. પરંતુ સામગ્રીના ઘટક પ્રત્યેક હેતુ કે પ્રત્યયમાં જો કાર્યોત્પાદન-સામર્થ્ય જ ન હોય તો સામગ્રીમાં પણ કેવી રીતે ઘટે? જેમ પ્રત્યેક રેતીના કણમાં જો તેલ ન હોય તો સમગ્ર કણોમાં પણ તેલનો અભાવ જ હોય. અર્થાત્ સંસારમાં કાર્ય જેવી કોઈ વસ્તુ ન બને, સર્વાભાવ થઈ જાય, તો પછી સામગ્રીનો પ્રશ્ન જ ક્યાંથી રહે? અને સામગ્રીના અભાવમાં કાર્યનો પણ અભાવ થઈ જાય. આ પ્રકારે સર્વશૂન્યતા જ સિદ્ધ થાય છે. કહ્યું પણ છે —

"હેતુ-પ્રત્યયરૂપ સામગ્રી જો પૃથક્ હોય તો તેમાં કાર્યનું દર્શન થતું

---

૧. "गतं न गम्यते तावद् अगतं नैव गम्यते ।
गतागतविनिर्मुक्तं गम्यमानं न गम्यते ॥" માધ્યમિકકારિકા–૨.૧

નથી. અને જ્યાંસુધી ઘટાદિ કાર્ય ઉત્પન્ન ન થાય ત્યાંસુધી તેમાં ઘટાદિ સંજ્ઞાની પ્રવૃત્તિ ન હોવાથી તે સ્વભાવતઃ અનભિલાપ્ય – અવાચ્ય છે."[1]

"લોકમાં જે કાંઈ સંજ્ઞાની પ્રવૃત્તિ દેખાય છે તે સામગ્રીમાં જ છે તેથી ભાવો જ નથી. અને જો ભાવો જ ન હોય તો સામગ્રી પણ ન બને."[2] (૧૬૯૫)

અદૃશ્ય હોવાથી શૂન્યતા

સર્વશૂન્યતાની સિદ્ધિ અન્ય પ્રકારે પણ થાય છે. જે અદૃશ્ય છે તે તો અનુપલબ્ધ હોવાથી ખરવિષાણની જેમ અસત્ જ છે. જે દૃશ્ય કહેવાય છે, તેનો પણ પાછલો ભાગ અદૃશ્ય હોવાથી અને સૌથી નજીકનો ભાગ સૂક્ષ્મ હોવાથી દેખાતો નથી, તેથી તે પણ સર્વથા અદૃશ્ય જ માનવું જોઈએ અને તેથી તેને પણ ખરવિષાણની જેમ શૂન્ય જ માનવું જોઈએ. અહીંયાં પ્રશ્ન થાય કે સ્તંભાદિ બાહ્ય પદાર્થો દેખાય તો છે, તો તેને અદૃશ્ય કેમ કહી શકાય? આનુ સમાધાન એ છે કે સ્તંભાદિ સમસ્ત પદાર્થો અખંડ તો દેખાતા નથી. તેના આપણે ત્રણ અવયવ કલ્પીએ : પાછલો ભાગ, મધ્યભાગ અને આપણી સામેનો ભાગ; તો તેમાં પાછલો અને મધ્ય ભાગ તો દેખાતા જ નથી તેથી તે અદૃશ્ય જ છે; અને જે સામેનો ભાગ દેખાય છે તે પણ સાવયવ છે, એટલે તેના અંતિમ અવયવ સુધી જઈએ તો તે પરમાણુ જ હોય છે. અને તે પણ અદૃશ્ય જ છે, કારણ કે તે સૂક્ષ્મ છે. આ પ્રકારે સ્તંભાદિ પદાર્થનું વસ્તુતઃ દર્શન સંભવતું જ નથી. તેથી, તે બધા અનુપલબ્ધ હોવાથી ખરવિષાણની જેમ અસત્ જ છે. આથી સર્વશૂન્યતા સિદ્ધ થાય છે. કહ્યું પણ છે કે —

"જે કાંઈ દૃશ્ય છે તેનો પર — પશ્ચાત્ ભાગ તો દેખાતો નથી. એટલે એ બધા પદાર્થો સ્વભાવથી અનભિલાપ્ય જ — અવાચ્ય જ છે."[3]

આ પ્રકારે તું યુક્તિથી વિચારે છે કે સંસારમાં સર્વે ભૂતોનુ અસ્તિત્વ છે જ નહિ. અને વેદમાં પાછુ ભૂતોનુ અસ્તિત્વ બતાવ્યું પણ છે. તેથી તને સંશય થાય છે કે ભૂતો વસ્તુતઃ છે કે નહિ! (૧૬૯૬)

व्यक्त — આપે મારો સંશય યથાર્થરૂપે વર્ણવ્યો. હવે કૃપા કરી તેનું નિવારણ કરો.

---

૧. "हेतुप्रत्ययसामग्रीपृथग्भावेष्वदर्शनात्।
तेन ते नाभिलाप्या हि भावाः सर्वे स्वभावत.॥"

૨. "लोके यावत् संज्ञा सामग्र्यामेव दृश्यत यस्मात्।
तस्मान् न सन्ति भावा भावेऽसति नास्ति सामग्री॥"

૩. "यावद् दृश्यं परस्तावद् भागः स च न दृश्यते।
तन ते नाभिलाप्या हि भावाः सर्वे स्वभावत:॥"

संशयनिवारण

ભગવાન — વ્યક્ત! આ પ્રકારે તારે સંશય કરવો યોગ્ય નથી, કારણ કે સંસારમાં જો ભૂતો હોય જ નહિ તો તેમના વિશે આકાશ-કુસુમ અને ખરશૃંગની જેમ સંશય સંભવે જ નહિ. જે વસ્તુ વિદ્યમાન હોય તેના જ વિશે સ્થાણુ અને પુરુષ વિશે થાય છે તેમ સંશય થાય છે. (૧૬૯૭)

भूतों विषे संशय होवाथी ज तेमनी सत्ता छे

એવી કઈ વિશેષતા છે જેને કારણે સર્વશૂન્ય હોવા છતાં સ્થાણુ–પુરુષ વિશે સંદેહ થાય છે અને આકાશકુસુમ–ખરશૃંગ આદિ વિશે નથી થતો? તે તું જ કહે. અથવા એમ કેમ નથી બનતું કે આકાશકુસુમાદિ વિશે જ સંશય થાય અને સ્થાણુ–પુરુષ આદિ વિશે સંશય કદી જ થાય નહિ? આવો વિપર્યય કેમ નથી બનતો? તે તું જ કહે; માટે માનવું જોઈએ કે ખરશૃંગની જેમ બધું જ સમાનભાવે શૂન્ય નથી. (૧૬૯૮)

વ્યક્ત — આપ જ બતાવો કે સ્થાણુ–પુરુષમાં કઈ વિશેષતાને કારણે સંશય થાય છે.

ભગવાન — પ્રત્યક્ષ અનુમાન આગમ–આ પ્રમાણ વડે પદાર્થની સિદ્ધિ થાય છે. તેથી એ પ્રમાણોના વિષયભૂત પદાર્થો વિશે જ સંદેહને અવકાશ છે. જે વિષય સર્વપ્રમાણાતીત હોય છે તેના વિશે સંશય કેવી રીતે થાય? એટલે જ સ્થાણુઆદિ પદાર્થો વિશે સંદેહ થાય છે અને આકાશકુસુમાદિ વિશે નથી થતો. (૧૬૯૯)

વળી સંશયાદિ એ જ્ઞાનપર્યાયો છે અને જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ જ્ઞેયથી છે. એથી પણ જો કશું જ જ્ઞેય ન હોય તો સંશય પણ કેવી રીતે થાય? (૧૭૦૦)

એટલે સંશય થાય છે એ જ કારણે પણ જ્ઞેયનું અસ્તિત્વ અનુમાનસિદ્ધ માનવું જોઈએ. તે આ પ્રમાણે — એ બધા પદાર્થો વિદ્યમાન છે, કારણ કે તેમને વિશે સંદેહ થાય છે. જેને વિશે સંદેહ થાય છે તે સ્થાણુ–પુરુષની જેમ વિદ્યમાન હોય છે. માટે સંશય હોવાથી પદાર્થોનુ અસ્તિત્વ માનવું જાઈએ.

વ્યક્ત — બધું જ જો શૂન્ય હોય તો સ્થાણુ–પુરુષ પણ અસત જ છે તેથી તે પણ પ્રમાણથી સિદ્ધ ન હોવાથી દૃષ્ટાન્ત કેમ બને?

ભગવાન — તો પછી સંશયનો પણ અભાવ જ તે રીતે તારે માનવો પડશે, કારણ જો સર્વનો અભાવ હોય તો સંશયનો પણ અભાવ થયો. અને જો તને ભૂતો વિશે સંદેહ જ ન હોય તો પછી તે બધાં વિદ્યમાન જ માનવા પડશે. (૧૭૦૧)

વ્યક્ત — એવો નિયમ તો નથી કે જો સર્વનો અભાવ હોય તો સંશય થાય નહિ. સૂતેલા પુરુષની પાસે કશું જ હોય નહિ છતાં સ્વપ્નમાં તે 'આ

गजराज છે કે પર્વત ?' એવો સંશય કરે છે. એથી સર્વવસ્તુ શૂન્ય હોય છતાં પણ સંદેહ ઘટી શકે છે.

भगवान — તારું કહેવું બરાબર નથી, કારણ કે સ્વપ્નમાં જે સંદેહ થાય છે તે પણ પૂર્વાનુભૂત વસ્તુના સ્મરણથી થાય છે. જો બધી વસ્તુનો સર્વથા અભાવ જ હોય તો સ્વપ્નમાં પણ સંશય થાય નહિ. (૧૭૦૨)

व्यक्त — શું નિમિત્ત વિના સ્વપ્ન ન થાય?

भगवान — ના; નિમિત્ત વિના સ્વપ્ન કદી થતું નથી.

व्यक्त — સ્વપ્નનાં કયાં નિમિત્તો છે?

स्वप्नना निमित्तो

भगवान — અનુભવમાં આવેલ, જેવા કે, સ્નાન–ભોજન–વિલેપન આદિ પદાર્થોનું સ્મરણ થવામાં અનુભવ નિમિત્ત છે. હસ્તીઆદિ પદાર્થો દૃષ્ટ હોય એ કારણે તે સ્વપ્નના વિષય બને છે. વળી ચિંતા એ પણ સ્વપ્નનું નિમિત્ત છે. જેમ પોતાની પ્રિયતમા વિશેની ચિંતા હોય તો તે સ્વપ્નમાં દેખાય છે; જેના વિશે સાંભળ્યુ હોય તે પણ સ્વપ્નમાં આવે છે; પ્રકૃતિવિકાર અર્થાત્ વાત–પિત્ત–કફના વિકારથી પણ સ્વપ્ન આવે છે; અનુકૂલ અથવા પ્રતિકૂલ દેવતા, સજલ પ્રદેશ, પુણ્ય અને પાપ એ બધાં પણ સ્વપ્નનાં નિમિત્તો છે. પણ વસ્તુનો સર્વથા અભાવ એ કાંઈ સ્વપ્નનું નિમિત્ત બની શકતો નથી. વળી સ્વપ્ન પણ ભાવરૂપ જ છે, તેથી સર્વશૂન્ય કેમ કહેવાય? (૧૭૦૩)

व्यक्त — સ્વપ્નને વળી આપ ભાવરૂપ કેવી રીતે કહો છો?

भगवान — સ્વપ્ન એ ભાવરૂપ છે, કારણ કે ઘટવિજ્ઞાનાદિની જેમ તે પણ વિજ્ઞાનરૂપ છે. અથવા સ્વપ્ન એ ભાવરૂપ છે, કારણ કે તે પણ ઉક્ત નિમિત્તો વડે ઉત્પન્ન થાય છે. જેમ ઘટ પોતાના દંડાદિ નિમિત્તો વડે ઉત્પન્ન થતો હોવાથી ભાવરૂપ છે તેમ સ્વપ્ન પણ નિમિત્તો વડે ઉત્પન્ન થતું હોવાથી ભાવરૂપ છે. (૧૭૦૪)

सर्वशून्यतामां व्यवहाराभाव

વળી સર્વાભાવ હોય–સર્વશૂન્ય હોય તો જ્ઞાનોમાં અમુક જ્ઞાન સ્વપ્ન છે અને અમુક જ્ઞાન અસ્વપ્ન છે એવો ભેદ શાથી થાય છે? અને આ સત્ય છે અને આ જૂઠું છે; આ ગંધર્વનગર છે–માયાનગર છે અને આ પાટલિપુત્ર છે; આ તથ્ય છે–મુખ્ય છે અને આ ઔપચારિક છે; આ કાર્ય છે અને આ કારણ છે; આ સાધ્ય છે, આ સાધન છે, અને આ કર્તા છે, આ વક્તા છે, આ તેનું વચન છે—આ ત્રિઅવયવવાળું વાક્ય છે, આ પંચઅવયવવાળું વાક્ય છે અને આ વાચ્ય અર્થાત્ વચનનો અર્થ છે, આ સ્વપક્ષ છે અને તે પરપક્ષ છે; આ બધા વ્યવહારો સંસારમાં જો સર્વશૂન્યતા હોય તો શાથી પ્રવૃત્ત થાય? વળી,

પૃથ્વીમાં સ્થિરત્વ, પાણીમાં દ્રવત્વ, અગ્નિમાં ઉષ્ણત્વ, વાયુમાં ચલત્વ અને આકાશમાં અરૂપિત્વ આ બધું નિયત કેવી રીતે થાય? વળી, શબ્દાદિ વિષયો એ ગ્રાહ્ય છે અને શ્રોત્રાદિ ઇંદ્રિયો ગ્રાહક છે એવો નિયમ કેવી રીતે બને? ઉક્ત બધી બાબતો એકસરખી કેમ નથી બની જતી, અર્થાત્ જેવું સ્વપ્ન તેવું જ અસ્વપ્ન પણ કેમ નથી મનાતું, ઇત્યાદિ ઉક્ત બધી બાબતોમાં અસમાનતાનું કારણ શું છે? અથવા સ્વપ્ન એ અસ્વપ્નરૂપે પ્રતીત થાય એવો વિપર્યય વ્યવહારમાં કેમ નથી થતો? અને જો બધું જ શૂન્ય હોય તો પછી સર્વાગ્રહણ કેમ ન થાય? અર્થાત્ કોઈપણ વસ્તુનું ગ્રહણ–જ્ઞાન ન જ થાય.

વ્યક્ત — ભ્રાન્તિને કારણે આ સ્વપ્ન છે અને આ અસ્વપ્ન છે એવો વ્યવહાર પ્રવૃત્ત થાય છે.

સર્વ જ્ઞાનો ભ્રાન્ત નથી

ભગવાન — બધાં જ્ઞાનોને ભ્રાન્તિમૂલક માની શકાય નહિ, કારણ કે દેશ–કાલ–સ્વભાવ આદિ વડે કરીને તે જ્ઞાનો નિયત છે. વળી ભ્રાન્તિ પોતે વિદ્યમાન છે કે અવિદ્યમાન? ભ્રાન્તિને જો વિદ્યમાન માનો તો સર્વશૂન્યતા ન ઘટે. અને ભ્રાન્તિને અવિદ્યમાન માનો તો ભાવગ્રાહક જ્ઞાનોને અભ્રાન્ત માનવાં પડશે. તેથી સર્વશૂન્યતા નહિ, પણ સર્વસત્તા જ માનવી જોઈએ.

વળી, શૂન્યતાનું જ્ઞાન જ સમ્યક્ જ્ઞાન છે અને ભાવસત્તાગ્રાહી જ્ઞાન મિથ્યા છે એવો ભેદ પણ શાથી કરશો? કારણ કે તમારે મતે બધું જ શૂન્ય છે તો એવો ભેદ થવાનો સંભવ જ નથી. (૧૭૦૫-૮)

વ્યક્ત — સ્વતઃ, પરતઃ, ઉભયતઃ, અને અનુભયતઃ એ ચારે પ્રકારે વસ્તુની સિદ્ધિ નથી તેથી અને સર્વ સાપેક્ષ છે તેથી સર્વશૂન્યતાને સિદ્ધ માનવી જોઇએ.

ભગવાન – આ સ્વ છે અને તે પર છે – આવી ભેદબુદ્ધિ પણ જો બધું શૂન્ય હોય તો કેવી રીતે ઘટે? અને એ સ્વ-પરાદિવિષયક બુદ્ધિ જ જો ન હોય તો સ્વતઃ–પરતઃ ઇત્યાદિ વિકલ્પો કરીને વસ્તુની જે પરસ્પરથી અસિદ્ધિ સિદ્ધ કરી તે પણ કેમ બને?

વળી,, એક તરફ એમ માનવું કે વસ્તુની સિદ્ધિ હ્રસ્વ-દીર્ઘની જેમ સાપેક્ષ છે અને બીજી તરફ એમ કહેવું કે વસ્તુની સિદ્ધિ સ્વ-પર આદિ કશાથી પણ થતી નથી તે તો પરસ્પર વિરુદ્ધ કથન છે.

સર્વસત્તા માત્ર સાપેક્ષ નથી

વળી વસ્તુની સત્તા માત્ર આપેક્ષિક જ એમ પણ એકાન્ત માની શકાય નહિ, કારણ કે સ્વવિષયક જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરવા વગેરે જેવી અર્થક્રિયા પણ વસ્તુસત્તાનું લક્ષણ છે, એટલે હ્રસ્વાદિ પદાર્થો સ્વવિષક જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરતા હોવાથી પણ સત્–વિદ્યમાન છે તેથી તેમને અસિદ્ધ કેમ કહી શકાય?

વળી, સ્વયં અસત્ એવી આંગળીમાં હ્રસ્વત્વાદિ, અન્યાંગુલિસાપેક્ષ હોય તો, સ્વયં અસત્ એવા ખરવિષાણમાં પણ અન્યની અપેક્ષાએ હ્રસ્વત્વાદિ વ્યવહાર કેમ નથી થતો ? સર્વશૂન્યતા સમાન હોવા છતાં એકમાં જ હ્રસ્વત્વાદિ વ્યવહાર થાય છે અને બીજામાં તે નથી થતો તેનું શું કારણ ? એટલે માનવું જોઈએ કે અંગુલિઆદિ પદાર્થો સ્વયં સત્–વિદ્યમાન છે અને તેમાં અનન્ત ધર્મો હોવાથી જુદા જુદા સહકારીના સંનિધાનથી જુદા જુદા ધર્મો અભિવ્યક્ત થાય છે અને તે વિશેનું જ્ઞાન થાય છે; પણ જો અંગુલિઆદિ પદાર્થો ખરવિષાણની જેમ સર્વથા અસત્–અવિદ્યમાન હોય તો તેમાં અપેક્ષાથી પણ હ્રસ્વ-દીર્ઘત્વાદિ વ્યવહાર સંભવે નહિ અને સ્વતઃ પરતઃ ઇત્યાદિ વિકલ્પો પણ સંભવે નહિ.

व्यक्त — શૂન્યવાદીના મતે આ સ્વ છે અને આ પર છે ઇત્યાદિ ભેદવ્યવહાર છે જ નહિ; પણ પરવાદીઓ તેવો વ્યવહાર કરે છે તેથી તેમની અપેક્ષાએ સ્વતઃ પરતઃ ઇત્યાદિ વિકલ્પોની સૃષ્ટિ સમજવી જોઈએ.

भगवान — પણ જ્યાં બધું જ શૂન્ય હોય ત્યાં વળી સ્વમત અને પરમત એવો ભેદ પણ સંભવે નહિ, અને જો સ્વમત અને પરમતનો ભેદ સ્વીકારવામાં આવે તો શૂન્યવાદ જ બાધિત થઈ જાય. (૧૭૦૯)

शून्यवादमां स्व-पर पक्षनो भेद न घटे

व्यक्त — બધો વ્યવહાર સાપેક્ષ છે એ તો મેં કહ્યું જ છે.

भगवान — હ્રસ્વ-દીર્ઘ આદિ વ્યવહારને તું સાપેક્ષ માને છે, પણ તેમાં મારો પ્રશ્ન છે કે હ્રસ્વ-દીર્ઘનું જ્ઞાન યુગપદ્ થાય છે કે ક્રમથી? જો યુગપદ્ થતું હોય તો જે સમયે મધ્યમાંગુલિ વિશે દીર્ઘત્વનો પ્રતિભાસ થયો તે જ સમયે પ્રદેશિનીમાં હ્રસ્વત્વનો પણ પ્રતિભાસ થયો એમ જ માનવું જોઈએ. એટલે કે યુગપદ્ પક્ષમાં એક જ્ઞાનમાં બીજાની કશી જ અપેક્ષાને અવકાશ રહેતો ન હોવાથી હ્રસ્વદીર્ઘત્વાદિ વ્યવહાર સાપેક્ષ છે એમ કેવી રીતે કહેવાય? અને જો હ્રસ્વ–દીર્ઘનું જ્ઞાન ક્રમથી માનતા હો તો પણ પ્રથમ પ્રદેશિનીમાં હ્રસ્વત્વનું જ્ઞાન થઈ જ ગયું છે પછી મધ્યમાંગુલિના દીર્ઘત્વજ્ઞાનની અપેક્ષા ક્યાં રહી? આ રીતે બંને પક્ષમાં હ્રસ્વ–દીર્ઘત્વ વ્યવહાર સાપેક્ષ છે એમ સિદ્ધ થતું નથી. એટલે બધા પદાર્થો ચક્ષુરાદિ સામગ્રી ઉપસ્થિત થતાં બીજા કશાની અપેક્ષા રાખ્યા વિના જ સ્વજ્ઞાનમાં પ્રતિભાસિત થાય છે, આ વસ્તુ સ્વતઃસિદ્ધ છે.

વળી, બાળક જન્મ લઈને પહેલવહેલી આંખ ઉઘાડીને જે જ્ઞાન કરે છે તેમાં તેને શાની અપેક્ષા છે? અને જે બે વસ્તુ બે આંખની જેમ સમાન હોય તેમનું જ્ઞાન જો એકસાથે થાય તો તેમાં પણ કશાની અપેક્ષા હોય એમ જણાતું નથી. આથી સ્વીકારવું જોઈએ કે અંગુલિઆદિ પદાર્થોનું સ્વરૂપ માત્ર સાપેક્ષ

નથી, પણ તેઓ સ્વવિષયક જ્ઞાનોમાં અન્યની અપેક્ષા વિના જ સ્વરૂપથી સ્વતઃ પ્રતિભાસિત થાય છે અને પછી જ તેના પ્રતિપક્ષી પદાર્થનું સ્મરણ થવાથી તે તે પદાર્થમાં આ અમુકથી હ્રસ્વ છે અને અમુકથી દીર્ઘ છે એ પ્રકારનો વ્યપદેશ થાય છે. એટલે પદાર્થોને સ્વતઃસિદ્ધ તો માનવા જ જોઈએ. (૧૭૧૦–૧૧)

વળી, બધું જ શૂન્યતાને કારણે સમાનરૂપે અસત્ હોવા છતાં પ્રદેશિની આદિ હ્રસ્વ પદાર્થોની અપેક્ષાએ જ મધ્યમા અંગુલિ વગેરેમાં દીર્ઘત્વવ્યવહાર શા માટે થાય છે? અને દીર્ઘ પદાર્થોની અપેક્ષાએ જ દીર્ઘ પદાર્થોમાં દીર્ઘત્વનો વ્યવહાર શા માટે નથી થતો? અને તેથી ઊલટું એટલે કે દીર્ઘ પદાર્થની અપેક્ષાએ જ હ્રસ્વ દ્રવ્યમાં હ્રસ્વત્વવ્યવહાર શા માટે થાય છે? અને હ્રસ્વની અપેક્ષાએ જ હ્રસ્વમાં હ્રસ્વત્વનો વ્યવહાર કેમ નથી થતો? વળી, સમાનભાવે અસત્ હોવા છતાં હ્રસ્વ આદિ પદાર્થની અપેક્ષાએ જ શા માટે દીર્ઘત્વાદિ વ્યવહાર થાય છે? અને ખપુષ્પઆદિની અપેક્ષાએ દીર્ઘત્વાદિ વ્યવહાર શા માટે નથી થતો? અને ખપુષ્પની અપેક્ષાએ જ ખપુષ્પમાં હ્રસ્વાદિ વ્યપદેશ અને જ્ઞાન શા માટે નથી થતા? એટલે સર્વશૂન્ય નથી, પણ પદાર્થો વિદ્યમાન છે એ સ્વીકારવું જોઈએ. (૧૭૧૨)

વળી, સર્વશૂન્ય જ હોય તો અપેક્ષાનું પણ શું કામ છે? કારણ કે જેમ ઘટાદિ સત્ત્વ શૂન્યતાથી પ્રતિકૂલ છે તેમ અપેક્ષા પણ શૂન્યતાથી પ્રતિકૂલ જ છે.

વ્યક્ત — એવો સ્વભાવ છે, જેથી અપેક્ષા વિના કામ ચાલતું નથી. અર્થાત્ અપેક્ષાથી જ હ્રસ્વ-દીર્ઘ વ્યવહારની પ્રવૃત્તિ થાય છે એવો સ્વભાવ છે. સ્વભાવ એવો કેમ છે એવો પ્રશ્ન તો કરી શકાય નહિ. કહ્યું પણ છે —

[1]"અગ્નિ બાળે છે પણ આકાશ બાળતું નથી. એમાં કોને પૂછવું?" અર્થાત્ એવા નિયત સ્વભાવમાંથી કોઈ એકને એવો પ્રશ્ન કે આદેશ ન કરી શકાય કે આથી ઊલટું કેમ થતું નથી?

શૂન્યતા સ્વાભાવિક નથી

સમાધાન — સ્વભાવ માનવામાં પણ સર્વશૂન્યતાની તો હાનિ જ છે, કારણ કે સ્વ એવો જે ભાવ તે સ્વભાવ કહેવાય છે, એટલે સ્વ અને પર એવા બે ભાવની કલ્પના કરવી જ પડે છે. તેથી શૂન્યવાદનો સ્વયં નિરાસ થઈ જાય છે. વન્ધ્યાપુત્ર જેવા અવિદ્યમાન પદાર્થોમાં તો સ્વભાવની કલ્પના કરી શકાતી નથી. અર્થાત્ વિદ્યમાન અર્થોમાં જ તે કરવી પડે છે. તેમ કરવાથી શૂન્યવાદનો નિરાસ સ્પષ્ટ છે. (૧૭૧૩)

---

૧. "अग्निर्दहति नाकाशं कोऽत्र पर्यनुयुज्यताम् ।"

વળી, અપેક્ષા માનવામાં મને પણ વાંધો તો નથી; પણ મારું કહેવાનું એટલું જ છે કે વસ્તુમાં દીર્ઘત્વાદિનાં વિજ્ઞાન અને વ્યવહાર એ કથંચિત્ અપેક્ષાજન્ય હોવા છતાં પણ વસ્તુની સત્તા અપેક્ષાજન્ય નથી અને તે જ પ્રમાણે રૂપ-રસાદિ અન્ય વસ્તુધર્મો પણ આપેક્ષિક નથી. આથી વસ્તુની સત્તામાં બીજા કોઈની અપેક્ષા ન હોવાથી તેને અસત્ માની શકાય નહિ અને તેથી જ સર્વશૂન્ય પણ માની શકાય નહિ. (૧૭૧૪)

व्यक्त — વસ્તુસત્તા અને તેના રસાદિ ધર્મોને અન્યનિરપેક્ષ શા માટે માનવાં?

भगवान — વસ્તુસત્તાદિ જો અન્યનિરપેક્ષ ન હોય તો હ્રસ્વ પદાર્થનો નાશ થવાથી દીર્ઘ પદાર્થનો પણ સર્વથા નાશ થઈ જવો જોઈએ, કારણ કે દીર્ઘ પદાર્થની સત્તા હ્રસ્વ પદાર્થ-સાપેક્ષ છે. પણ તેવું બનતું તો નથી. એટલે માનવું જોઈએ કે પદાર્થમાં હ્રસ્વાદિ ધર્મનાં જ્ઞાન અને વ્યવહાર એ જ પરસાપેક્ષ છે; તેના સત્તાદિ ધર્મો પરસાપેક્ષ નથી. તેઓ તો અન્યનિરપેક્ષ જ છે; એટલે 'બધું જ સાપેક્ષ હોવાથી શૂન્ય છે' એવો નિયમ દૂષિત હોવાથી સર્વશૂન્યતા અસિદ્ધ જ છે. (૧૭૧૫)

वस्तुनी अन्यनिरपेक्षता

વળી, સર્વશૂન્યતાની સિદ્ધિમાં 'અપેક્ષા હોવાથી' એવો જે હેતુ આપ્યો છે તે વિરુદ્ધ પણ છે, કારણ કે તે સર્વશૂન્યતાને બદલે વસ્તુસત્તાને જ સિદ્ધ કરે છે.

व्यक्त—તે કેવી રીતે?

भगवान — અપેક્ષણરૂપ ક્રિયા, અપેક્ષકરૂપ કર્તા અને અપેક્ષણીય એવું કર્મ – એ ત્રણેથી નિરપેક્ષ એવી અપેક્ષા સંભવતી નથી; એટલે કે જો ક્રિયા – કર્મ – કર્તા એ ત્રણે વિદ્યમાન હોય તો જ અપેક્ષા સંભવે. આથી તો સર્વ-શૂન્યતાને બદલે વસ્તુસત્તા જ સિદ્ધ થાય છે; તેથી ઉક્ત હેતુ વિરુદ્ધ છે. (૧૭૧૬)

ખરી વાત એવી છે કે કેટલાક મેઘ આદિ જેવા પદાર્થો પોતાનાં કારણ દ્રવ્યોના વિશેષપરિણામરૂપ હોઈ કર્તાઆદિ કોઈની પણ અપેક્ષા રાખતા ન હોવાથી સ્વતઃસિદ્ધ કહેવાય છે, કેટલાક ઘટાદિ કુંભકારાદિ કર્તાની અપેક્ષા રાખતા હોવાથી પરતઃસિદ્ધ કહેવાય છે, કેટલાક પુરુષાદિ જેવા પદાર્થો માતા-પિતા આદિ પર પદાર્થની અને સ્વીકૃત કર્મરૂપ સ્વપદાર્થની અપેક્ષા રાખતા હોવાથી ઉભયતઃસિદ્ધ કહેવાય છે, અને કેટલાક આકાશાદિ પદાર્થો નિત્યસિદ્ધ કહેવાય છે. આ બધો વ્યવહાર વ્યવહારનયાશ્રિત છે એમ સમજવું જોઈએ. (૧૭૧૭)

स्वतः परतः आदि पदार्थोनी सिद्धि

પણ નિશ્ચયનયની અપેક્ષાએ તો બાહ્ય કારણો નિમિત્ત માત્ર હોઈ તેનો ઉપયોગ છતાં બધુ સ્વતઃસિદ્ધ જ મનાય છે, કારણ કે બાહ્ય નિમિત્તો હોવા છતાં

ખરવિષાણાદિ પદાર્થો જે સ્વતઃસિદ્ધ નથી હોતા તે કદી પણ સિદ્ધ થઈ શકતા નથી; એટલે સર્વ વસ્તુઓ નિશ્ચયનયને મતે સ્વતઃસિદ્ધ જ મનાય છે. એ પ્રકારે વ્યવહાર અને નિશ્ચય એ બન્ને નયોના આશ્રયે થતું વસ્તુદર્શન સમ્યક્ કહેવાય છે. (૧૭૧૮)

વ્યક્ત — અસ્તિત્વ અને ઘટના એકાનેકત્વની — ભેદાભેદની જે દલીલ[1] છે તેનો શો ઉત્તર છે?

સર્વશૂન્યતાનું નિરાકરણ

ભગવાન — પ્રથમ 'ઘટ છે' એમ સિદ્ધ થાય પછી જ ઘટ અને તેનો ધર્મ અસ્તિત્વ–એ બન્ને એક છે કે અનેક છે એવી પર્યાય વિશેની વિચારણા પ્રવર્તે છે. આથી તો એ સ્પષ્ટ સિદ્ધ છે કે ઘટ અગર અસ્તિત્વનો અભાવ તો માની શકાય જ નહિ. જે વસ્તુ ખરવિષાણ જેમ પ્રથમથી જ અસિદ્ધ હોય છે તે વિશે એકાનેકતાના પર્યાયનો વિચાર પણ નથી થતો. જો ઘટ અને તેનું અસ્તિત્વ અવિદ્યમાન હોય છતાં તે વિશે એકાનેકત્વની વિચારણા પ્રવર્તતી હોય તો ખરવિષાણ વિશે પણ તે પ્રવર્તવી જોઈએ. પ્રવર્તતી તો નથી, માટે માનવું જોઈએ કે જે ઘટાદિ વિશે એ ચર્ચા કરવામાં આવે છે તેનો ખરવિષાણની જેમ સર્વથા અભાવ સંભવે નહિ. (૧૭૧૯)

વળી, તેં જેમ 'ઘટ છે' માટે ઘટ અને અસ્તિત્વ વિશે જે દલીલ કરી તે જ દલીલ તારા મતે 'ઘટ શૂન્ય છે' માટે ઘટ અને શૂન્યતા વિશે પણ કરી શકાય કે ઘટ અને શૂન્યતાનો ભેદ છે કે અભેદ? જો ઘટથી શૂન્યતા ભિન્ન હોય તો, વ્યક્ત! તું જ બતાવ કે ઘટથી ભિન્ન એવી શૂન્યતા કઈ છે? અને જો ઘટ અને શૂન્યતા અભિન્ન હોય તો પછી ઘટ જ માનવો જોઈએ, કારણ કે તે પ્રત્યક્ષથી ઉપલબ્ધ થાય છે અને શૂન્યતા જેવો ધર્મ કોઈ સ્વતંત્ર ઉપલબ્ધ થતો ન હોવાથી તે માનવાની આવશ્યકતા રહેતી નથી. (૧૭૨૦)

વળી, 'આ ત્રણે લોક શૂન્ય છે' એવું જે વિજ્ઞાન તને થાય છે અને ઉક્ત વચનો જે તું બોલે છે તે બંને સાથે તારો અભેદ છે કે ભેદ? જો અભેદ હોય તો પછી વસ્તુનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થાય છે, કારણ કે જેમ શિંશપા અને વૃક્ષત્વનું એકત્વ સદ્ભૂત છે તેમ તમારું બધાંનું પણ છે. તેથી શૂન્યતા માની શકાય નહિ. અને જો તું વિજ્ઞાન અને વચનથી ભિન્ન હોય તો તું પથ્થર જેમ અજ્ઞાની અને વચનશૂન્ય એટલે કે જ્ઞાન વિનાનો અને વચન વિનાનો થયો. એટલે તું વાદી અર્થાત્ શૂન્યવાદી કેવી રીતે થઈશ? તો પછી શૂન્યવાદ કેવી રીતે સિદ્ધ થશે? (૧૭૨૧)

૧. જુઓ ગા૦ ૧૬૯૩

વ્યક્ત — 'ઘટ અને તેના અસ્તિત્વને અભિન્ન માનતાં બધું જ ઘટરૂપ થઈ જાય અને તેથી અઘટ જેવી વસ્તુ ન હોવાથી ઘટ પણ ન સંભવે' એવી મારી વિચારણા[1]નો શો ખુલાસો છે?

ભગવાન — ઘટસત્તા–ઘટનું અસ્તિત્વ એ ઘટનો ધર્મ હોવાથી ઘટથી અભિન્ન છે; છતાં તે પટાદિથી તો ભિન્ન છે, એટલે 'ઘટ છે' અર્થાત્ ઘટને અસ્તિ કહેવા માત્રથી 'ઘટ જ છે અને બીજું કશું જ નથી' એવો નિયમ કેવી રીતે ફલિત થાય? કારણ કે ઘટની જેમ પટાદિની સત્તા પટાદિમાં છે જ, તેથી ઘટની જેમ તે અઘટરૂપ પટાદિ બધા પદાર્થો પણ વિદ્યમાન જ છે. એ રીતે અઘટ પણ હોવાથી તદ્‌ભિન્નને ઘટ કહી જ શકાય છે. (૧૭૨૨)

વ્યક્ત — ઘટ અને અસ્તિત્વ એક જ હોય તો 'જે જે અસ્તિ છે તે બધું જ ઘટ છે' એવો નિયમ શા માટે ન બને? અથવા 'ઘટ છે' એમ કહેવાથી તે પટાદિ સમસ્ત વસ્તુરૂપ કેમ ન બને?

ભગવાન — તે એટલા માટે ન બને કે ઘટનું અસ્તિત્વ પટાદિના અસ્તિત્વથી જુદું છે. અને ઘટનું અસ્તિત્વ ઘટમાં જ છે પટમાં નથી, માટે ઘટ અને તેના અસ્તિત્વને અભિન્ન માનવા છતાં ઉક્ત નિયમ બનાવી ન શકાય અને ઘટને અસ્તિ કહેવાથી તેનું જ અસ્તિત્વ જ્ઞાત થતું હોવાથી તેને સર્વાત્મક કેવી રીતે કહી શકાય? (૧૭૨૩)

તાત્પર્ય એ છે કે 'અસ્તિ' અર્થાત્ 'છે' — માત્ર કહેવાથી તો જેટલા પદાર્થોમાં અસ્તિત્વ ધર્મ હોય તે બધાનો બોધ થાય એટલે કે ઘટ અને અઘટ એ સર્વનો બોધ થાય; પણ ઘટ કહેવાથી તો ઘટ છે જ એટલું જ્ઞાન થાય, કારણ કે ઘટનું અસ્તિત્વ ઘટપૂરતું જ મર્યાદિત છે. જેમ વૃક્ષ કહેવાથી આમ્ર અને તેવાં નિમ્બાદિ બીજાં વૃક્ષોનો બોધ થાય છે, કારણ કે એ બધામાં વૃક્ષત્વ સરખું છે; પણ આમ્ર કહેવાથી તો તે વૃક્ષ છે જ એટલું જ્ઞાન થાય, કારણ કે જે અવૃક્ષ હોય તે આમ્ર ન કહેવાય. (૧૭૨૪)

વ્યક્ત — જાત–અજાત આદિ[1] વિકલ્પો વિશે આપનો શો ખુલાસો છે?

ભગવાન — મારે તને એ બાબતમાં એટલું જ પૂછવાનું છે કે તું જાત–

ઉત્પત્તિનો પ્રશ્ન

ઉત્પન્ન કોને કહે છે? જાત–અજાત–ઉભય–જાયમાન એ ચારે પ્રકારે ઉત્પત્તિ નથી ઘટતી–અર્થાત્ એ ચારે પ્રકારે તે અજાત છે, એમ તું જાત વિશે કહે છે તો તું બતાવ કે તારે મતે અજાત એવું જાત તે કેવું છે? તે ગમે તેવું હોય, પણ તને જો સિદ્ધ હોય

1. ગાથા ૧૬૯૪

તેા સર્વશૂન્યતાની વાત તારે કરવી જ ન જોઈએ. વળી જો તે જાત હેાય તેા વિકલ્પેા વડે કરીને તું તેને અજાત કેવી રીતે કહી શકે? એક જ વસ્તુ જાત અને અજાત તેા હેાઈ શકે નહિ. આમાં તેા સ્વવચનવિરેાધ છે. વળી જાત જો સર્વથા અસત્ હેાય તેા જાતાદિ વિકલ્પેા નિરર્થક જ છે. અને અસત્માં પણ જો જાતાદિનેા વિચાર થઈ શકતેા હેાય તેા આકાશ-કુસુમ વિશે તેવેા વિચાર કેમ નથી થતેા? તે પણ અસત્ તેા છે જ. એટલે માનવું જોઈએ કે સર્વશૂન્ય નથી. આ સિવાય પહેલાં પણ મેં કહ્યું[1] જ છે કે બધું જો શૂન્ય હેાય તેા સ્વપ્ન-અસ્વપ્ન ઇત્યાદિ બધું સરખું જ થઈ જવું જોઈએ અથવા અસ્વપ્ન એ સ્વપ્ન ઇત્યાદિ વિપરીત થઈ જવું જોઈએ ઇત્યાદિ.–તે પ્રમાણે અહીં પણ એ બધા દેાષેાનું પુનરાવર્તન કરી શકાય કે બધું જ જો શૂન્ય હેાય તેા જાત ને અજાત બન્ને બરાબર થવાં જોઈએ અથવા અજાત તે જાત થઈ જવું જોઈએ, ઇત્યાદિ.

(૧૭૨૫)

વળી શૂન્યવાદીનેા એવેા જ મત હેાય કે ઘટાદિ વસ્તુ કેાઈ પણ પ્રકારે ઉત્પન્ન થતી જ નથી તેા તે વિશે મારેા પ્રશ્ન છે કે જે ઘડેા પ્રથમ માટીના પિંડમાં ઉપલબ્ધ ન હતેા છતાં કુંભકાર દંડ ચક્રાદિ સામગ્રીથી ઉત્પન્ન થયા પછી તે ઉપલબ્ધ કેમ થયેા? એ સામગ્રીના અભાવમા તે ઉપલબ્ધ કેમ થતેા ન હતેા? વળી ઉત્પત્તિ પછી તે દેખાયેા, પણ પાછેા મુદ્ગરાદિથી નષ્ટ થયા પછી કાલાન્તરમાં તે કેમ નથી દેખાતેા? જે વસ્તુ સર્વથા અજાત હેાય તે તેા ખરશૃંગ જેમ સર્વદા અનુપલબ્ધ જ રહે છે. માટે જેની ઉપલબ્ધિ કાદાચિત્ક હેાય તે વસ્તુને જાત માનવી જોઈએ. (૧૭૨૬)

વળી જાત-અજાત આદિ વિકલ્પેા વડે 'આ બધું શૂન્ય છે' એવું જ્ઞાન અને વચન પણ અજાત સિદ્ધ કરી શકાય છે, છતાં તે જ્ઞાન અને વચન કેાઈપણ પ્રકારે જાત છે એમ માન્યા વિના તારે છૂટકેા નથી તે જ પ્રકારે સર્વ ભાવેાને પણ તારે જાત માનવા જોઈએ; પછી ભલે ને તે વિશે પણ જાત-અજાતાદિ વિકલ્પેા ન ઘટતા હેાય. આથી સર્વે ભાવેા જાત હેાવાથી શૂન્ય તેા ન કહેવાય.

વ્યક્ત—તે શૂન્યતાવિષયક વિજ્ઞાન અને વચનને પણ હું જાત છતાં અજાત જ માનુ છું.

ભગવાન—તેા પછી અજાત એવાં વિજ્ઞાન અને વચન વડે શૂન્યનું પ્રકાશન તેા થશે નહિ. તેથી શૂન્યતાનેા પ્રકાશ તે વિના કેાનાથી થશે? અર્થાત્ તેમ માનવામાં તેા શૂન્યતા જ અસિદ્ધ થઈ જશે. (૧૭૨૭)

---

૧. ગા૦ ૧૭૦૮

व्यक्त — પણ જાતાદિ વિકલ્પો વડે વસ્તુની ઉત્પત્તિ નથી ઘટતી તેનું શું?

भगवान — એકાન્તવાદનો આશ્રય લઈએ તો કશું જ ન ઘટે; પણ જો અનેકાન્તનો આશ્રય કરીએ તો અપેક્ષા વિશેષે (૧) જાતની (૨) અજાતની (૩) જાતાજાતની અને (૪) જાયમાનની ઉત્પત્તિ ઘટી શકે છે; અને (૫) કાંઈક એવું પણ છે જેની ઉત્પત્તિ ઉક્ત એકે પ્રકારે થતી નથી. (૧૭૨૮)

व्यक्त — તે કેવી રીતે? દાખલા આપી સમજાવો.

भगवान — (૧) ઘટની રૂપીપણે ઉત્પત્તિ એ જાતની ઉત્પત્તિ છે, કારણ કે માટીનો પિંડ પ્રથમ પણ રૂપી હતો જ અને તે ઘટાવસ્થામાં પણ રૂપી છે જ.

(૨) પણ આકારની અપેક્ષાએ તે જ ઘડાની ઉત્પત્તિ અજાતની ઉત્પત્તિ કહેવાય, કારણ કે માટીનો પિંડ ઘટાકારમાં આવ્યો તે પહેલાં ઘટાકારરૂપે તો અજાત જ હતો.

(૩) રૂપ અને આકાર એ બન્ને અપેક્ષાએ ઘડાની ઉત્પત્તિ એ જાત–અજાત ઉભયની ઉત્પત્તિ કહેવાય, કારણ કે તે ઘટાકારમા આવ્યા પહેલાં રૂપી તો હતો, પણ આકાર વિશેષનો અભાવ હતો.

(૪) અતીત કાળ નષ્ટ હોવાથી અને અનાગત કાળ અનુત્પન્ન હોવાથી તે બન્ને કાળમાં ક્રિયા ઘટી શકે નહિ; અર્થાત્ વર્તમાન કાલમાં જ ક્રિયા ઘટતી હોવાથી જાયમાન ઘડાની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ. (૧૭૨૯)

(૫) પણ તે જ ઘડો પૂર્વકાલમાં જાત–ઉત્પન્ન હોય તો પુનઃ તેની ઉત્પત્તિનો અસંભવ હોવાથી એમ કહી શકાય કે જાતની ઉત્પત્તિ સર્વથા નથી સંભવતી. વળી જાત એવો ઘટ પણ પરપર્યાયરૂપ પટરૂપે તો ઉત્પન્ન થઈ શકતો નથી, તેથી પરપર્યાયની અપેક્ષાએ પણ જાતની ઉત્પત્તિ સર્વથા ઘટતી નથી. વળી જાત–અજાત એવો ઘટ પણ અર્થાત્ સ્વપર્યાયની અપેક્ષાએ જાત અને પરપર્યાયની અપેક્ષાએ અજાત એવો ઘટ પણ પૂર્વજાત હોવાથી પુનઃ તદ્રૂપે ઉત્પત્તિયોગ્ય ન હોવાથી જાત–અજાતની પણ સર્વથા ઉત્પત્તિ ઘટતી નથી. વળી ઘટરૂપે જાયમાન ઘટ પણ પટરૂપે કદી ઉત્પન્ન નથી થતો; એટલે એ અપેક્ષાએ જાયમાનની પણ કદી ઉત્પત્તિ ઘટતી નથી. (૧૭૩૦)

વળી વ્યોમાદિ જે નિત્ય પદાર્થો છે તેમની પણ જાતાદિ પ્રકારે સર્વથા ઉત્પત્તિ થતી નથી, કારણ કે તે સર્વદા સ્થિત છે

સારાંશ એ છે કે દ્રવ્યની તે જ પ્રકારે ઉત્પત્તિ કદી થતી નથી, પણ પર્યાયની અપેક્ષાએ ઉપર બતાવ્યું તેમ વસ્તુની જાતઆદિ વિકલ્પો વડે ભજના છે; અર્થાત્ પર્યાયની અપેક્ષાએ ઉપર બતાવ્યા પ્રમાણે જાતની ઉત્પત્તિ ઘટે પણ છે અને નથી પણ ઘટતી. (૧૭૩૧)

વળી તેં જે એમ વિચાર્યું હતું કે બધું સામગ્રીથી થાય છે. પણ જો સર્વશૂન્ય હોય તો સામગ્રીનો પ્રશ્ન જ ક્યાં રહ્યો? આ બાબતમાં કહેવાનું કે તારું આવું માનવું તદ્દન પ્રત્યક્ષ વિરુદ્ધ છે, કારણ કે વચનજનક કંઠ, ઓઠ, તાલુ આદિ સામગ્રી પ્રત્યક્ષ છે અને તેનું કાર્ય વચન પણ પ્રત્યક્ષ છે.

व्यक्त — જે વસ્તુ ન હોય છતાં તે અવિદ્યાજન્ય ભ્રાન્તિથી દેખાય તો એથી કાંઈ વસ્તુની સત્તા સિદ્ધ ન થઈ શકે. કહ્યું પણ છે કે—

[1] "કામવાસના, સ્વપ્ન, ભય, ઉન્માદ અને અવિદ્યાજન્ય ભ્રાન્તિથી મનુષ્ય અવિદ્યમાન એવા અર્થને પણ કેશોંડુક[2]ની જેમ જુએ છે."

भगवान—જો એમ જ હોય તો પછી શૂન્યતા સમાનભાવે હોવા છતાં કાચબાના વાળની સામગ્રી શા માટે નથી દેખાતી? અને વચનની જ સામગ્રી કેમ દેખાય છે? બન્નેની દેખાવી જોઈએ અગર કોઈની ન દેખાવી જોઈએ, કારણ કે તારે મતે બન્ને સમાનભાવે શૂન્ય છે (૧૭૨૨)

વળી છાતી, માથું, કંઠ, ઓઠ, તાલુ, જીભ આદિ સામગ્રીરૂપ વક્તા અને તેનું વચન એ સત છે કે નહિ? જો તે સત હોય તો સર્વશૂન્ય છે એમ કેમ કહેવાય? અને જો વક્તા કે વચન અસત હોય તો 'આ બધું શૂન્ય છે' એવું કોણે કહ્યું? અને કોણે સાંભળ્યું? કારણ કે સર્વશૂન્ય માનવા જતાં કોઈ વક્તા નહિ રહે અને તેને સાંભળનાર શ્રોતા પણ નહિ રહે. (૧૭૩૩)

व्यक्त—બરાબર છે વક્તા પણ નથી, વચન પણ નથી, અને તેથી જ વચનીય પદાર્થો પણ નથી એટલે જ તો એ પ્રકારે સર્વશૂન્ય જ સિદ્ધ થાય છે.

भगवान—પણ હું તને પૂછું છું કે તેં જે એમ કહ્યું કે 'વક્તા વચન અને વચનીયનો અભાવ હોવાથી સર્વ શૂન્ય જ છે' તે તારું વચન સત્ય છે કે મિથ્યા? (૧૭૩૪)

જો તું તારા એ વચનને સત્ય માનતો હો તો વચનનો સદ્ભાવ સિદ્ધ થવાથી સર્વવસ્તુનો અભાવ ન બને. અને જો તું તારા એ વચનને મિથ્યા માનતો હોય તો તે વચન અપ્રમાણ હોવાથી સર્વશૂન્યતાને સિદ્ધ કરવા અસમર્થ જ બને.

व्यक्त—ભલે ને એ વચન શૂન્યતાને સિદ્ધ ન કરી શકે, છતાં અમે તો શૂન્યતાને સ્વીકારીએ જ છીએ

भगवान—તોપણ તારો એ અભ્યુપગમ—સ્વીકાર સત્ય છે કે મિથ્યા એવો પ્રશ્ન તેને વિશે પણ થઈ શકે છે. અને ઉત્તરમાં શૂન્યતા સ્વીકારવી ન

---

૧ "कामस्वप्नभयोन्मादैरविद्योपप्लवात्तथा । पश्यन्त्यसन्तमप्यर्थं जनः केशोण्डुकादिवत् ॥

૨ આકાશમાં કાંઈ ન હોય છતાં વાળના ઝૂમખા જેવું દેખાય છે તે કેશોંડુક કહેવાય છે.

જોઈએ એ જ ફલિત થાય છે. વળી અભ્યુપગમ પણ તો જ ઘટે જો તમે અભ્યુપગન્તા—સ્વીકારનાર, અભ્યુપગમ—સ્વીકાર, અને અભ્યુપગમનીય–સ્વીકરણીય વસ્તુ આ ત્રણે વસ્તુનો સદ્ભાવ માનો. પણ સર્વશૂન્યતા માનો તો અભ્યુપગમ પણ ઘટે નહિ; માટે સર્વશૂન્યતાનો આગ્રહ છોડી દેવો જોઈએ. (૧૭૩૫)

વળી જો સર્વશૂન્ય જ હોય તો લોકમાં જે વ્યવહારની વ્યવસ્થા છે તે લુપ્ત થઈ જશે; ભાવ અને અભાવ બન્ને સરખાં જ માનવાં પડશે તો પછી રેતીના કણમાં તેલ શા માટે ન હોય અને તલની સામગ્રીમા જ શા માટે હોય? વળી બધું જ આકાશકુસુમની સામગ્રીથી જ શા માટે સિદ્ધ ન થઈ જાય? આવું બનતું તો નથી; પણ પ્રતિનિયત કાર્યનું પ્રતિનિયત કારણ હોય છે, તેથી માનવું જોઈએ કે સર્વશૂન્યતા નથી. (૧૭૩૬)

વળી સંસારમાં જે કાંઈ છે તે બધું જ સામગ્રીથી ઉત્પન્ન થાય છે એવો કાંઈ એકાંતનિયમ નથી દ્વ્યણુકાદિ જેવા સ્કંધો સાવયવ હોઈ દ્વિ-આદિ પરમાણુ સામગ્રીથી ઉત્પન્ન થતા હોવાથી તે સામગ્રીજન્ય કહેવાય છે, પણ નિરવયવ એવો પરમાણુ તો કોઈથી ઉત્પન્ન થતો નથી, તો તેને પણ દ્વ્યણુકાદિની જેમ સામગ્રીજન્ય કેવી રીતે કહેવાય?

व्यक्त — પરમાણુ પણ સપ્રદેશ — સાવયવ જ છે, તેથી તે પણ સામગ્રીજન્ય જ કહેવાય.

भगवान — પણ તે પરમાણુના જે અવયવો હશે અથવા તે અવયવોના પણ જે અવયવો હશે અને એમ છેવટે જે અંતિમ નિરવયવ — અપ્રદેશી અવયવ હશે તેને તો સામગ્રીથી જન્ય નહિ જ માની શકાય. એટલે બધું જ સામગ્રીજન્ય છે એમ એકાંતનિયમ નથી.

व्यक्त — પણ ધારો કે એવો કોઈ પરમાણુ ન જ માનીએ તો?

भगवान — પરમાણુનો સર્વથા અભાવ તો માની શકાય નહિ, કારણ કે તેનુ કાર્ય દેખાય છે તેથી કાર્યદ્વારા કારણનું અનુમાન થઈ શકે છે કહ્યું પણ છે કે —

[૧]"મૂર્ત વસ્તુ વડે પરમાણુનું અનુમાન કરી શકાય છે. તે પરમાણુ અપ્રદેશ છે, નિરવયવ છે, અન્ત્ય કારણ છે, નિત્ય છે અને તેમા એક રસ, એક વર્ણ, એક ગંધ અને બે સ્પર્શ છે. તેનું કાર્ય દ્વારા અનુમાન થઈ શકે છે." (૧૭૩૭)

व्यक्त—પણ એ પરમાણુનું અસ્તિત્વ જ નથી, કારણ કે તે સામગ્રીથી ઉત્પન્ન થતો નથી.

१ "मूर्तैरणुप्रदेश: कारणमन्त्यं भवेत् तथा नित्यः ।
एकरसवर्णगन्धो द्विस्पर्शः कार्यलिङ्गश्च ॥"

ભગવાન—એક તરફ તું કહે છે કે બધું સામગ્રીજન્ય છે અને વળી પાછું કહે છે કે પરમાણુ નથી; આ તો પરસ્પર વિરુદ્ધ કથન થયું કહેવાય. જેમ કોઈ કહે કે 'બધાં જ વચનો જૂઠાં છે,' તો તેનું આ કથન જેમ સ્વવચન વિરુદ્ધ છે, તેમ આમાં પણ વિરોધ છે, કારણ કે જો પરમાણુ જ ન હોય તો તે સિવાયની એવી કઈ સામગ્રી છે જેથી આ બધું ઉત્પન્ન થાય? શું આ બધું આકાશકુસુમથી ઉત્પન્ન થાય છે? માટે જો બધાને સામગ્રીજન્ય માનવું હોય તો પરમાણુરૂપ સામગ્રીનો અભાવ માની શકાય નહિ. (૧૭૩૮)

વ્યક્ત—પણ પરભાગનું અદર્શન છે જ અને નજીકના ભાગનું પણ સૂક્ષ્મ હોવાથી અદર્શન છે ઇત્યાદિ[1] તર્ક વડે જે સર્વશૂન્યતાની સિદ્ધિ કરી હતી તેનું શું?

ભગવાન—આમાં પણ વિરોધ છે. દૃશ્ય વસ્તુના અગ્ર ભાગનું તને ગ્રહણ પણ છે છતાં તું કહે છે કે 'તે નથી.' તો તેમાં ચર્મું અદ્દગ નથી વિરોધ નથી તો બીજું શું છે?

વ્યક્ત—વસ્તુતઃ સર્વાભાવ હોવાથી અગ્રભાગનું ગ્રહણ પણ ભ્રાન્ત જ છે.

ભગવાન—જો અગ્રભાગનું ગ્રહણ ભ્રાન્તિમાત્ર હોય તો પછી શૂન્યરૂપે સમાન હોવા છતાં ખરશૃંગનો અગ્રભાગ કેમ ગૃહીત નથી થતો? કાંતો બન્નેનું ગ્રહણ સમાનભાવે થવું જોઈએ અથવા ન થવું જોઈએ. સમાન હોવા છતાં એવું ન બને કે એક ગૃહીત થાય અને બીજું નહિ. વળી, વિપર્યય કેમ નથી થતો? સ્તંભાદિના અગ્રભાગને બદલે ખરશૃંગનો જ અગ્રભાગ દેખાય અને સ્તંભાદિનો અગ્રભાગ ન દેખાય એમ કેમ નથી બનતું? માટે બધું જ શૂન્ય છે એમ માની શકાય નહિ. (૧૭૩૯)

વળી 'પરભાગ નથી દેખાતો માટે અગ્રભાગ પણ ન હોવો જોઈએ' આ તે વળી કેવી જાતનું અનુમાન છે? અગ્રભાગ તો અબાધિત પ્રત્યક્ષથી સિદ્ધ છે, તેથી ઉક્ત અનુમાનથી અગ્નિના અનુષ્ણત્વની જેમ અગ્રભાગનો બાધ ન થઈ શકે. પણ એ અગ્રભાગ ગ્રાહક પ્રત્યક્ષથી જ તારું અનુમાન બાધિત થઈ જશે. એટલે ઊલટું અગ્રભાગના ગ્રહણથી પરભાગની પણ સિદ્ધિ કેમ નહિ થાય તે તું જ કહે, કારણ કે અગ્રભાગ એ આપેક્ષિક છે, એટલે જો કોઈ પરભાગ હોય તો જ અગ્રભાગ સંભવે, અન્યથા નહિ. આથી અગ્રભાગના અસ્તિત્વને બળે પરભાગના અસ્તિત્વનું અનુમાન સહજ છે.

૧. જુઓ ગા૦ ૧૬૯૬

વળી અદર્શનમાત્રથી વસ્તુનો નિહ્નવ કરી પણ શકાતો નથી. દેશાદિથી વિપ્રકૃષ્ટ એવી વસ્તુઓનું વિદ્યમાન છતાં દર્શન નથી થતું છતાં તેનો અભાવ માની શકાતો નથી. એટલે સારાંશ એ છે કે પરભાગના અદર્શનમાત્રથી અગ્રભાગનો નિષેધ કરી શકાય જ નહિ. અને અગ્રભાગનું દર્શન હોવાથી અદૃશ્ય એવા પરભાગનું પણ અસ્તિત્વ અનુમાનથી સિદ્ધ કરી શકાય છે; જેમ કે — દૃશ્યવસ્તુનો પરભાગ પણ છે, કારણ કે તત્સંબદ્ધ અગ્રભાગનું ગ્રહણ છે જેમ આકાશના પૂર્વભાગનું ગ્રહણ હોવાથી તત્સંબંધી પરભાગ પણ છે જ, તે પ્રકારે દૃશ્ય વસ્તુનો પરભાગ પણ છે.

अदर्शन अे अभाव-साधक नथी

વળી અગ્રભાગનો પણ એક ભાગ અગ્ર છે અને તેનો પણ એક ભાગ અગ્ર છે એમ કરતાં જે સર્વાગ્રભાગ છે તે તો સૂક્ષ્મ છે અને અદૃશ્ય છે તેથી અગ્રભાગનો સર્વથા અભાવ છે[1] — ઇત્યાદિ તેં જે વિચારણા કરી છે તે પણ અયુક્ત છે, કારણ કે અહીં પણ જો પરભાગ નહિ માને તો અગ્રભાગ સંભવશે જ નહિ. એટલે પરભાગ તો અદૃશ્ય છતાં સ્વીકારવો જ જોઈએ (૧૭૪૦)

વળી, જો સર્વશૂન્ય જ હોય તો પછી અગ્રભાગ મધ્યભાગ અને પરભાગ એવો ભેદ પણ શી રીતે સંભવે?

व्यक्त — પરમતની અપેક્ષાએ એવા ભેદો કર્યા છે

भगवान — પણ જ્યાં સર્વાભાવ હોય ત્યાં આ સ્વમત અને તે પરમત એવો પણ ભેદ શી રીતે થાય? (૧૭૪૧)

જો શૂન્યતા સ્વીકારવામાં ન આવે તો જ અગ્રભાગ–મધ્યભાગ–પરભાગ એવા ભેદો સ્વીકારી શકાય અને જો એવા ભેદોને સ્વીકારવામા ન આવે તો પછી ખરશૃંગની જેમ તેવા વિકલ્પો કરવાનો કશો જ અર્થ નથી। (૧૭૪૨)

વળી જો સર્વશૂન્ય હોય તો એમ કેમ બને કે અગ્રભાગ જ દેખાય પણ પરભાગ ન દેખાય? વસ્તુતઃ કશું જ દેખાવું ન જોઈએ અને ગ્રહણમાં વિપર્યાસ કેમ નથી થતો? અર્થાત્ પરભાગ જ દેખાઈ જાય પણ અગ્રભાગ ન દેખાય, એવું કેમ નથી બનતું? આથી સર્વશૂન્યતા અસિદ્ધ છે. (૧૭૪૩)

વળી જો એવો નિયમ હોય કે પરભાગ નથી દેખાતો માટે વસ્તુ શૂન્ય છે તો પછી સ્ફટિકની સત્તા તો સ્વીકારવી જ જોઈશે, કારણ તેનો તો પરભાગ પણ દેખાય છે.

व्यक्त — સ્ફટિકાદિ પણ વસ્તુતઃ શૂન્ય જ છે.

૧. ગા૦ ૧૬૯૬

ભગવાન — તો પરભાગના અદર્શનથી વસ્તુનો અભાવ સિદ્ધ નહિ થાય પરભાગનુ અદર્શન એ અહેતુ બની જશે. તો પછી એમ જ કહો ને કે 'કાંઈ જ દેખાતું નથી' માટે સર્વશૂન્ય છે.

વ્યક્ત — હા, ખરી વાત એ જ છે કે 'કશું નથી દેખાતું' માટે જ સર્વનો અભાવ છે–સર્વશૂન્ય છે.

ભગવાન — એમ કહેવા જતાં તો તેં જે પ્રથમ સ્વીકાર્યું છે તેનો બાધ થઈ જશે, એટલે કે પ્રથમ તેં એમ કહ્યું કે પરભાગનુ અદર્શન છે અને હવે તું એમ કહે છે કે કશાનું દર્શન નથી, આમાં તો પરસ્પર વિરોધ છે. વળી ઘટપટાદિ બાહ્ય વસ્તુ સર્વને પ્રત્યક્ષ છે તેથી એમ કેમ કહેવાય કે કશું જ નથી દેખાતું? આમાં તો પ્રત્યક્ષ વિરોધ છે; તેથી કશું જ દેખાતું નથી એ હેતુથી સર્વાભાવ સિદ્ધ કરી શકાય નહિ.

વ્યક્ત — સર્વ સપક્ષમા હેતુ વિદ્યમાન ન હોય છતાં જો તે સર્વ વિપક્ષથી વ્યાવૃત્ત હોય – અર્થાત્ એક પણ વિપક્ષમાં વિદ્યમાન ન હોય તો તે સદ્‌હેતુ કહેવાય છે: જેમ શબ્દ અનિત્ય છે, કારણ કે તે પ્રયત્નથી ઉત્પન્ન થાય છે. આમાં હેતુ બધા અનિત્ય પદાર્થોમાં વિદ્યમાન નથી, કારણ કે વીજળી વાદળાં વગેરે અનિત્ય પદાર્થો એવા છે જે પ્રયત્નની અપેક્ષા નથી રાખતા; છતાં કોઈ પણ વિપક્ષમાં એ હેતુ નથી અર્થાત્ કોઈ પણ એવો નિત્ય પદાર્થ નથી જે સ્વોત્પત્તિમા પ્રયત્નની અપેક્ષા રાખતો હોય, કારણ કે નિત્ય પદાર્થને ઉત્પત્તિ જ નથી ત્યાં પ્રયત્નનું શું કામ? એટલે ઉક્ત હેતુ સર્વ સપક્ષવ્યાપી ન હોવા છતાં સર્વ વિપક્ષથી વ્યાવૃત્તિને કારણે સ્વસાધ્ય અનિત્યતાને સિદ્ધ કરે છે. તે જ પ્રમાણે 'પરભાગનું અદર્શન' ભલે સ્ફટિકાદિ શૂન્ય પદાર્થોમાં ન હોય અર્થાત્ ભલે તે સર્વસપક્ષમાં ન હોય છતાં સપક્ષના બહુભાગમાં તો છે જ, તેથી તે સ્વસાધ્યને સિદ્ધ કરી શકે છે.

ભગવાન — 'પરભાગનું અદર્શન' એ હેતુમાં ઉક્ત હેતુની જેમ વ્યતિરેક સિદ્ધ થતો નથી. ઉક્ત હેતુનો વ્યતિરેક — જે અનિત્ય નથી તે પ્રયત્નથી ઉત્પન્ન પણ થતું નથી; જેમ આકાશ — એ સિદ્ધ છે. પણ અહીં તો 'જ્યાં શૂન્યતા નથી ત્યાં પરભાગનુ અદર્શન પણ નથી' એવો વ્યતિરેક કયાં સિદ્ધ કરશો? એવો વ્યતિરેક તો કોઈ સદ્‌ભૂત વસ્તુમાં જ સિદ્ધ થઈ શકે. અને તું તો સર્વાભાવ માનતો હોવાથી કોઈ સદ્‌ભૂત વસ્તુનો સ્વીકાર કરી જ ન શકે. એટલે પરભાગના અદર્શનને તારે અહેતુ જ માનવો રહ્યો. (૧૭૪૪–૪૫)

વ્યક્ત — પર અને મધ્યભાગ નથી, કારણ કે ખરવિષાણની જેમ તે અપ્રત્યક્ષ છે. અને જો પર અને મધ્યભાગ ન હોય તો અગ્રભાગ પણ કયાંથી

હોય? કારણ કે તે અગ્રભાગ પણ પર-મધ્યભાગની અપેક્ષાએ છે. આમ સર્વ-શૂન્યતા સિદ્ધ થાય છે.

ભગવાન — જુદી જુદી ઇન્દ્રિયોનો જે વિષય બને છે તે અર્થ પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે. એટલે જ્યારે તું 'અપ્રત્યક્ષ છે' એમ કહે છે ત્યારે ઇન્દ્રિયો અને અર્થ એટલું તો ઓછામાં ઓછું તારે વિદ્યમાન છે એમ તો માનવું જ જોઈએ, કારણ કે વિદ્યમાનનો જ નિષેધ થાય છે. અને તે સ્વીકારવામાં તો શૂન્યતાની હાનિ થાય છે; એટલે કદાચ તું તે બન્ને – ઇન્દ્રિય અને અર્થને ન સ્વીકારે, પણ શૂન્યને સ્વીકારે, તોપણ તું 'અપ્રત્યક્ષ હોવાથી' એમ ન કહી શકે, કારણ કે ઇન્દ્રિય અને અર્થના અભાવમા પ્રત્યક્ષ અને અપ્રત્યક્ષ એવો વ્યવહાર થઈ જ ન શકે. (૧૭૪૬)

વળી 'અપ્રત્યક્ષ હોવાથી' એ હેતુ પણ વ્યભિચારી છે, કારણ કે એવો નિયમ નથી કે જે અપ્રત્યક્ષ હોય તે અવિદ્યમાન જ હોય. તારા પોતાના જ સંશયને અને અન્ય જ્ઞાનોને ઘણા લોકો પ્રત્યક્ષ નથી કરતા છતાં તે વિદ્યમાન છે જ. તે પ્રકારે અન્ય પદાર્થો એવા હોઈ શકે છે કે જે અપ્રત્યક્ષ છતાં વિદ્યમાન હોય છે. તે પ્રમાણે પર–મધ્યભાગો પણ અપ્રત્યક્ષ છતાં વિદ્યમાન સંભવે છે.

વ્યક્ત — સંશયાદિ જ્ઞાન પણ અપ્રત્યક્ષ હોવાથી વિદ્યમાન નથી એમ કહું તો?

ભગવાન — તો પછી એમ જ થયુ ને કે તને ભૂતોની શૂન્યતા વિશે સંશય નથી? તો પછી તે કોને છે? એ તે શું છે? અને કોણે શૂન્યતાને જાણી છે? સારાંશ એ છે કે બીજા કોઈને તો ભૂતોના અસ્તિત્વ વિશે સંદેહ જ નથી. એવો સંદેહ તો તને જ હતો અને હવે તું કહે છે કે મને પણ સંદેહ નથી, તો પછી એ ચર્ચા અહીં જ સમાપ્ત થવી જોઈએ, કારણ કે બીજા લોકોને તો આ ગ્રામ–નગરાદિની સત્તા વિશે જરા પણ સંદેહ નથી. તેથી સર્વશૂન્યતાનો પ્રશ્ન જ રહેતો નથી. (૧૭૪૭)

પૃથ્વીઆદિ ભૂતો પ્રત્યક્ષ છે

એટલે હે વ્યક્ત! તારે પણ પૃથ્વી પાણી અગ્નિ જે પ્રત્યક્ષ દેખાય છે એ વિશે તો સંદેહ કરવો જ ન જોઈએ જેમ તું તારા પોતાના સ્વરૂપ વિશે સંદેહ નથી કરતો તેમ. વાયુ અને આકાશ જે પ્રત્યક્ષ નથી દેખાતા એ વિશે સંશય કદાચ થાય, પરંતુ એ સંશયનું નિવારણ પણ અનુમાનથી થઈ શકે છે. (૧૭૪૮)

વ્યક્ત — વાયુની સિદ્ધિમાં કેવું અનુમાન છે?

ભગવાન — સ્પર્શાદિ ગુણોનો ગુણી અદૃશ્ય છતાં વિદ્યમાન હોવો જોઈએ, કારણ તે ગુણો છે; જેમ રૂપ ગુણનો ગુણી ઘટ છે. એટલે

वायुनु अस्तित्व

સ્પર્શ-શબ્દ-સ્વાસ્થ્ય-કમ્પાદિ ગુણોનો પણ સંપાદક જે ગુણી છે તે વાયુ છે. આ પ્રકારે વાયુનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થતું હોવાથી તે વિશે સંદેહને અવકાશ નથી. (૧૭૪૯)

વ્યક્ત — આકાશસાધક અનુમાન કેવું છે?

ભગવાન — પૃથ્વી જલ અગ્નિ વાયુ એ બધાનો કોઈ આધાર હોવો જોઈએ, કારણ કે તે બધાં મૂર્ત છે. જે મૂર્ત હોય છે

आकाशनी सिद्धि

તેનો આધાર હોય છે; જેમ પાણીનો આધાર ઘડો હોય છે. જે પૃથ્વી આદિનો આધાર છે તે આકાશ છે હે વ્યક્ત! આ પ્રમાણે આકાશ સિદ્ધ થતું હોવાથી એ વિશે પણ સંદેહને સ્થાન નથી

વ્યક્ત — પૃથ્વીઆદિ ભૂતોનો આધાર સાધ્ય છે; એટલે કે દૃષ્ટાન્તમાં જળના આધાર તરીકે જે ઘટરૂપ પૃથ્વી લીધેલ છે તે તો હજી સાધારરૂપે સિદ્ધ કરવાની હોઈ આધારયુક્ત અંશમાં સાધ્ય જ છે. તો એવી સાધારરૂપે હજી સિદ્ધ નહિ થયેલ પૃથ્વીને દૃષ્ટાંતમાં કેવી રીતે લઈ શકાય?

ભગવાન — તો પછી ઉક્ત અનુમાનને બદલે આવાં અનુમાને કરીને ભૂતોના આધારને સિદ્ધ કરવો જોઈએ — પૃથ્વી આધારવાળી છે મૂર્ત હોવાથી, પાણીની જેમ; તેમ પાણીના આધારની સિદ્ધિમા અગ્નિને અને અગ્નિના આધારની સિદ્ધિમાં વાયુને અને વાયુના આધારની સિદ્ધિમાં પૃથ્વીને દૃષ્ટાંત તરીકે મૂકીને તત્તત્ ભૂતોના આધારને સિદ્ધ કરવો જોઈએ, એથી ઉક્ત દોષ નિવૃત્ત થઈ જશે. આ પ્રમાણે ઉક્ત ભૂતોના આધારરૂપ આકાશની સિદ્ધિ થવાથી તેના વિશે પણ સંદેહને અવકાશ નથી. (૧૭૫૦)

હે સૌમ્ય! આ પ્રકારે પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણોથી સિદ્ધ એવાં ભૂતોની સત્તા સ્વીકારવી જ જોઈએ. જ્યાંસુધી શસ્ત્રથી ઉપઘાત થયો ન હોય, ત્યાંસુધી એ ભૂતો સચેતન — સજીવ છે, શરીરના આધારભૂત છે અને નાના પ્રકારે જીવના ઉપભોગમા આવે છે. (૧૭૫૧)

વ્યક્ત — ભૂતોને વળી આપે સજીવ શાથી કહ્યાં?

ભગવાન — પૃથ્વી પાણી અગ્નિ અને વાયુ એ ચારે સચેતન છે, કારણ કે તેમાં જીવનાં લક્ષણો દેખાય છે, પણ આકાશ તો

भूतो सजीव छे

અમૂર્ત છે અને તે જીવનો આધાર માત્ર બને છે પણ સજીવ નથી. (૧૭૫૨)

વ્યક્ત — પૃથ્વી સચેતન છે તેમાં શો હેતુ છે?

भगवान — સાંભળ: પૃથ્વી સચેતન છે, કારણ કે તેમાં સ્ત્રીમાં દેખાય છે તેવાં જન્મ – જરા – જીવન – મરણ – ક્ષતસંરોહણ – આહાર – દોહદ – રોગ – ચિકિત્સા ઇત્યાદિ લક્ષણો છે.

व्यक्त — અચેતનમાં પણ જન્મ વગેરે દેખાય છે; જેમ દહીં ઉત્પન્ન થયું, જીવિત વિષ, મુડદાલ કસુંબો એવા પ્રયોગથી દહીં વગેરેમાં પણ જન્માદિ છે જ છતાં તે સજીવ નથી.

भगवान — દહીં વગેરે અચેતન વસ્તુમાં એવો પ્રયોગ ઔપચારિક છે, કારણ કે તેનાં જરાદિ બધા ધર્મો મનુષ્યોના જેવા દેખાતા નથી, જ્યારે વૃક્ષોમાં તો તે જન્માદિ બધા ભાવો નિરુપચરિત છે, તેથી તેને સચેતન માનવાં જોઈએ.

વળી, વનસ્પતિમાં ચૈતન્યસાધક બીજા પણ હેતુઓ છે. સ્પૃષ્ટપ્રરોહિકા (લજામણી) વનસ્પતિ ક્ષુદ્ર જંતુની જેમ સ્પર્શ માત્રથી સંકોચ પામે છે. વળી લતા પોતાનો આશ્રય મેળવવા મનુષ્યની જેમ વૃક્ષ પ્રતિ સંચરે છે શમી આદિમાં નિદ્રા પ્રબોધ સંકોચ આદિ જીવનાં લક્ષણો માનવામાં આવ્યા છે વળી બકુલ અમુક કાલમાં શબ્દનો, અશોક વૃક્ષ રૂપનો, કુરુબક ગન્ધનો, વિરહક રસનો અને ચંપક – તિલક આદિ સ્પર્શનો ઉપભોગ કરે છે એ સિદ્ધ છે. (૧૭૫૪–૫૫)

વળી, મનુષ્યઆદિ જીવોમાં જેમ હરસના માંસના અંકુર ફૂટે છે, અર્થાત એક વાર હરસ કપાયા પછી પણ ફરી તેના માંસના અંકુર ઉદ્ભવે છે, તેમ વૃક્ષ-સમૂહ વિદ્રુમ — પ્રવાલ લવણ અને ઉપલમા પણ જ્યાંસુધી તે સ્વાશ્રય-સ્થાનમાં હોય છે ત્યાંસુધી એક વાર છિન્ન થયા પછી પણ તેમાં સ્વજાતીય અંકુરો ફૂટે છે, અને તે વૃદ્ધિને પામે છે. માટે તેમાં જીવ છે.

व्यक्त — પૃથ્વીઆદિ ભૂતોને સચેતન સિદ્ધ કરવાનો પ્રસંગ છે તેમા પ્રથમ પૃથ્વીને જ સજીવ સિદ્ધ કરવી જોઈતી હતી, તેને બદલે પ્રથમ વૃક્ષોમા અને પછી જ વિદ્રુમ — પ્રવાલ લવણાદિરૂપ પૃથ્વીમા સજીવતા સિદ્ધ કરી તેનુ શુ કારણ ?

भगवान — વનસ્પતિ એ લૌકિક પ્રસિદ્ધિ પ્રમાણે પૃથ્વી ભૂતના જ વિકાર હોવાથી તેનો સમાવેશ પૃથ્વી ભૂતમાં છે. તે સ્વતંત્ર ભૂત નથી તેથી અને વનસ્પતિમાં જેવાં સ્પષ્ટ ચૈતન્ય લક્ષણો દેખાય છે તેવા વિદ્રુમ વગેરેમાં દેખાતાં પણ નથી તેથી વૃક્ષોમાં જ પ્રથમ સજીવતા સિદ્ધ કરી છે. (૧૭૫૬)

व्यक्त — જલને સચેતન કેવી રીતે સિદ્ધ કરો છો ?

भगवान — જમીન ખોદવાથી જમીનથી સજાતીય એવું સ્વાભાવિક રીતે પાણી નીકળતું હોવાથી તે દેડકાની જેમ સજીવ છે અથવા માછલાની જેમ વાદળમાંથી પડતું હોવાથી આકાશમાંનૂ પાણી એ સજીવ છે. (૧૭૫૭)

વ્યક્ત — વાયુની સજીવતા કેમ માનવી?

ભગવાન — જેમ ગાય બીજાની પ્રેરણા વિના અનિયમિતરૂપે તિર્યક્‌ગમન કરે છે તેમ વાયુ પણ ગતિ કરતો હોવાથી સજીવ છે.

વ્યક્ત — અને અગ્નિની સજીવતા કેવી રીતે છે?

ભગવાન — જેમ મનુષ્યમાં આહારાદિથી વૃદ્ધિ અને વિકાર દેખાય છે તેમ અગ્નિમાં પણ કાષ્ઠના આહારથી વૃદ્ધિ અને વિકાર દેખાય છે. તેથી તે મનુષ્યની જેમ સજીવ છે (૧૭૫૮)

પૃથ્વીઆદિ ચારે ભૂતો જીવે ઉત્પન્ન કરેલાં અને જીવના આધારભૂત એવાં શરીરો છે, કારણ કે તે અભ્રવિકારથી ભિન્ન એવા મૂર્ત જાતિનાં દ્રવ્યો છે; જેમ ગાય વગેરેનું શરીર. એ શરીરો જ્યાંસુધી શસ્ત્રોપહત ન હોય ત્યાંસુધી સજીવ છે અને શસ્ત્રોપહત થયા પછી નિર્જીવ હોય છે (૧૭૫૯)

વળી, હે સૌમ્ય! પૃથ્વીઆદિ એકેન્દ્રિય જીવો જો સંસારમાં ન હોય તો સંસારનો વિચ્છેદ થઈ જાય, કારણ કે સંસારમાંથી ઘણા જીવો મોક્ષમાં જતા રહે છે અને નવા જીવો તો ઉત્પન્ન થતા જ નથી અને લોક પણ બહુ જ પરિમિત છે તેથી તેમાં સ્થૂલ જીવ તો થોડા જ રહી શકે, આથી સંસાર જીવરહિત થઈ જાય. પણ સંસાર જીવરહિત થઈ જાય છે એમ તો કોઈ માનતું નથી; માટે પાર્થિવાદિ એકેન્દ્રિય જીવોની અનંત સંખ્યા માનવી જોઈએ. એ જીવો ભૂતોને પોતાના આધારરૂપ શરીર બનાવીને તેમાં ઉત્પન્ન થાય છે. (૧૭૬૦–૧૭૬૧)

વ્યક્ત — પણ જો પૃથ્વીઆદિ ભૂતોમાં આપના કહ્યા પ્રમાણે અનંત જીવો હોય તો તો સાધુને પણ આહારાદિ લેવાથી તે અનંત જીવોની હિંસાનો દોષ લાગે અને તેથી તે અહિંસાનો અભાવ જ થઈ જાય

ભગવાન — અહિંસાનો અભાવ ન થાય, કારણ કે મેં પ્રથમ જ કહ્યું છે કે શસ્ત્રોપહત પૃથ્વીઆદિ ભૂતોમાં જીવ હોતા નથી; તે બધાં ભૂતો નિર્જીવ છે

मूतो मजीव हाय तोपग
अहिंसाना सद्भाव

વળી, હિંસા–અહિંસાનો વિવેક તારે કરવો જોઈએ. લોક જીવોથી સંકુલ છે એટલા જ માત્રથી હિંસા થાય છે એમ સમજવું ન જોઈએ. (૧૭૬૨)

વળી, કોઈ જીવનો ઘાતક થયો એટલા માત્રથી તે હિંસક થઈ ગયો એમ પણ નથી, અને કોઈ જીવનો ઘાતક ન હોય એટલા માત્રથી તે નિશ્ચયથી અહિંસક છે એમ પણ નથી. વળી, જીવ બહુ થોડા હોય તો હિંસા થાય નહિ અને ઘણા જીવ હોય તો હિંસા થાય એવું પણ નથી. (૧૭૬૩)

વ્યક્ત — તો પછી કોઈને હિંસક અગર અહિંસક ક્યારે સમજવો?

भगवान — જીવની હત્યા ન કરવા છતાં દુષ્ટ ભાવને કારણે કસાઈની જેમ હિંસક કહેવાય છે, અને જીવનો વધક છતાં શુદ્ધ ભાવને કારણે સુવૈદ્યની જેમ અહિંસક જ કહેવાય છે. આ પ્રમાણે અનુક્રમે શુદ્ધ અને દુષ્ટ ભાવને કારણે જીવને મારે છતાં અહિંસક અને ન મારે છતાં હિંસક કહેવાય છે. (૧૭૬૪)

हिंसा–अहिंसानो विवेक

व्यक्त — કોઈના મનોભાવોને કેમ જાણવા?

भगवान — પાંચ સમિતિ અને ત્રણ ગુપ્તિસંપન્ન એવો જ્ઞાની સાધુ અહિંસક હોય છે, પણ તેથી વિપરીત જે અસંયમી હોય તે હિંસક કહેવાય છે. ઉક્ત સંયમીથી જીવનો ઘાત થાય કે ન થાય પણ તેથી તે હિંસક કહેવાતો નથી, કેમ જે તેનો આધાર તો આત્માના અધ્યવસાય ઉપર છે બાહ્ય નિમિત્તરૂપ જીવઘાત તો વ્યભિચારી છે. (૧૭૬૫)

व्यक्त — તે કેવી રીતે?

भगवान — વસ્તુતઃ અશુભ પરિણામ એ જ નિશ્ચય નયથી હિંસા છે એ અશુભ પરિણામ બાહ્ય જીવઘાતની અપેક્ષા રાખે અગર ન પણ રાખે. સારાંશ એ છે કે અશુભ પરિણામ એ જ હિંસા છે બાહ્ય જીવનો ઘાત થયો હોય કે ન થયો હોય છતાં અશુભ પરિણામવાળો જીવ હિંસક કહેવાય છે. (૧૭૬૬)

व्यक्त — તો પછી બાહ્ય જીવનો ઘાત શું હિંસા કહેવાય નહિ?

भगवान — જે જીવવધ અશુભપરિણામજન્ય હોય અથવા અશુભ પરિણામનો જનક હોય તે જીવવધ તો હિંસા છે જ; એટલે જીવવધ સર્વથા હિંસા નથી જ એમ તો ન કહેવાય માત્ર જે જીવવધ એવા અશુભ પરિણામથી જન્ય નથી અગર જે જીવવધ એવા અશુભ પરિણામોનો જનક નથી તે જ જીવવધ હિંસા કોટિમાં નથી. (૧૭૬૭)

જેમ વીતરાગ પુરુષને ઇન્દ્રિયોના વિષય શબ્દાદિ રાગના જનક નથી બનતા, કારણ કે વીતરાગ પુરુષના ભાવો શુદ્ધ છે, તેમ સંયમીનો જીવવધ પણ હિંસા નથી, કારણ કે તેનું મન શુદ્ધ છે.

માટે હે વ્યક્ત! લોક જીવસંકુલ છે તેથી સંયમીને પણ હિંસાદોષ લાગશે અને અહિંસાનો અભાવ થઈ જશે એ કહેવું બરાબર નથી

આ પ્રકારે એ વસ્તુ સિદ્ધ થઈ કે સંસારમાં પાંચ ભૂત છે તેમાંનાં પ્રથમ ચાર પૃથ્વી–જલ–તેજ–વાયુ એ સજીવ પણ છે અને પાંચમું આકાશ અચેતન જ છે.

વ્યક્ત — પ્રમાણથી પાંચે ભૂત સિદ્ધ થયાં, પણ વેદવચનમાં વિરોધ છે તેનું શું?

ભગવાન — વેદમાં સંસારના બધા પદાર્થોને સ્વપ્ન જેવા કહ્યા છે તેનો અર્થ એ નથી કે તેમનો સર્વથા અભાવ છે. પણ ભવ્ય જીવો એ પદાર્થોમાં અનુરક્ત થઈ મૂઢ ન બની જાય, તેમાં આસક્ત ન બની જાય, એટલા માટે તેમને સ્વપ્નોપમ અર્થાત્ અસાર બતાવ્યા છે, જેથી સંસારના પરિગ્રહથી મુક્ત થઈને નિર્મોહી બની મનુષ્ય વીતરાગ અને સર્વજ્ઞ બને અને અન્તે મોક્ષલાભ કરે. આ પ્રકારે ઉક્ત વેદવચનનું તાત્પર્ય સર્વશૂન્યતામાં નથી, પણ પદાર્થોમાં આસક્તિયોગ્ય કશું જ નથી એ બતાવવાનું છે.　　(૧૭૬૮)

આ પ્રકારે જરા મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને જ્યારે તેનો સંશય દૂર કર્યો ત્યારે તેણે પોતાના ૫૦૦ શિષ્યો સાથે દીક્ષા લીધી.　　(૧૭૬૯)

પાંચમા ગણધર સુધર્મા

આ ભવ અને પરભવના સાદૃશ્યની ચર્ચા

(કાર્ય-કારણના સાદૃશ્યની ચર્ચા)

તેમને બધાને દીક્ષિત થયેલા સાંભળીને સુધર્મા પણ ભગવાન પાસે જાઉં, નમસ્કાર કરું અને તેમની સેવા કરું, એમ વિચારીને ભગવાન પાસે આવે છે. (૧૭૭૦)

જન્મ-જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાન તો સર્વજ્ઞ-સર્વદર્શી હતા તેથી તેમણે તેને 'સુધર્મા અગ્નિ-વૈશ્યાયન' એમ નામ અને ગોત્રપૂર્વક બોલાવ્યો. (૧૭૭૧)

इह परलोकना सादृश्य-वैसादृश्यनो संशय

અને તેને કહ્યું કે વેદમાં[1] "पुरुषो वै पुरुषत्वमश्नुते, पशवः पशुत्वम् ।" એમ કહ્યું છે. અને વળી કહ્યું છે[2] "शृगालो वै एष जायते यः सपुरीषो दह्यते ।" એટલે તને સંશય છે કે જીવ જેવો આ ભવે હોય તેવો જ પરભવમાં પણ થાય છે કે નહિ, કારણ કે તું પ્રથમ વાક્યનુ તાત્પર્ય એવું સમજે છે કે ભવાન્તરમાં પણ જીવ સદૃશ જ રહે છે. અને બીજા વાક્યનું તાત્પર્ય તું એમ સમજે છે કે ભવાન્તરમાં વૈસાદૃશ્ય સંભવે છે આથી વેદવાક્યોમાં પરસ્પર વિરોધ હોવાથી તને સંશય થયો છે. પણ એવો સંશય તારે કરવો જોઈએ નહિ. તું તે વાક્યનો જે અર્થ સમજે છે તે વસ્તુતઃ તેઓનો અર્થ નથી. હું તને તેઓનો ખરો અર્થ બતાવીશ, પછી તને સંશય નહિ રહે (૧૭૭૨)

कारण सदृश कार्य

પ્રથમ તો તારો ભ્રમ નિવારવો આવશ્યક છે તું એમ સમજે છે કે કારણ જેવું જ કાર્ય હોય છે; જેમ યવાંકુર, યવબીજ સદૃશ જ હોય છે એટલે તું એમ માનવા લલચાય છે કે પરભવમાં પણ જીવ આ ભવના જેવો જ થાય છે. પણ તારી આ સમજ અયુક્ત છે. (૧૭૭૩)

સુધર્મા— હા, પ્રભુ ! આપે મારા મનની વાત તો બરાબર કહી દીધી, પણ તેમ માનવું અયુક્ત શા માટે છે ?

૧. પુરુષ મરીને પરભવમાં પણ પુરુષ જ બને છે. અને પશુ મરીને પણ પશુ જ થાય છે   ૨ જેને મલસહિત બાળવામાં આવે છે તે શૃગાલરૂપે જન્મે છે.

भगवान—કારણસદૃશ જ કાર્ય હોય એવો ઐકાન્તિક નિયમ નથી. શૃંગથી પણ શર નામની વનસ્પતિ થાય છે. અને તેને જ જો સર્ષપનો લેપ કરવામાં આવે તો વળી તેમાંથી જ અમુક પ્રકારનું ઘાસ થાય છે. વળી ગાય અને બકરીના વાળથી દૂર્વા—ધરો થાય છે. આ રીતે નાના પ્રકારનાં દ્રવ્યોના સંયોગથી વિલક્ષણ વનસ્પતિની ઉત્પત્તિનુ વર્ણન વૃક્ષાયુર્વેદમાં છે. તેથી સિદ્ધ થાય છે કે કારણાનુરૂપ જ કાર્ય હોય છે એવો નિયમ નથી, પણ કારણથી વિલક્ષણ પણ કાર્ય ઉત્પન્ન થઈ શકે છે. વળી, યોનિપ્રાભૃતમા જ્યાં યોનિનું વર્ણન છે તેના આધારે પણ સિદ્ધ થાય છે કે નાના દ્રવ્યોના સંમિશ્રણથી સર્પ-સિંહાદિ પ્રાણીઓની અને સુવર્ણ તથા મણિની ઉત્પત્તિ થાય છે તેથી પણ માનવું જોઈએ કે કારણથી વિલક્ષણ કાર્ય ઉત્પન્ન થઈ શકે છે. તેથી કારણાનુરૂપ જ કાર્ય હોવું જોઈએ એવો એકાંત નથી. (૧૭૭૪-૭૫)

संशयनिवारण— कारणथी विलक्षण कार्य

વળી, કારણાનુરૂપ કાર્ય માનો તોપણ ભવાન્તરમાં વિચિત્રતા સંભવે છે; એટલે કે કારણાનુરૂપ કાર્ય માનવા છતાં મનુષ્ય મરીને મનુષ્ય જ થાય છે એમ તો નિશ્ચિત કરી શકાય નહિ.

कारणवैचित्र्यथी कार्यवैचित्र्य

सुधर्मा — તે કેવી રીતે?

भगवान — તું જો બીજને અર્થાત્ કારણને અનુરૂપ જ અંકુર અર્થાત્ કાર્યનો જન્મ માનતો હોય તોપણ તારે પરજન્મમાં જીવમાં વૈચિત્ર્ય માનવું જ જોઈએ. કારણ કે ભવાંકુરનુ બીજ મનુષ્ય નહિ, પણ તેનું કર્મ છે અને તે તો વિચિત્ર છે. તેથી મનુષ્યનો પરભવ વિચિત્ર થાય એમાં શી નવાઈ? કારણ કે કારણ જો વિચિત્ર હોય તો કાર્ય પણ વિચિત્ર થાય જ છે.

सुधर्मा — પણ કર્મ વિચિત્ર શા માટે છે?

भगवान — કર્મના હેતુઓ મિથ્યાત્વ–અવિરતિ–પ્રમાદ–કષાય–યોગની વિચિત્રતા છે તેથી કર્મ વિચિત્ર છે. અને કર્મ વિચિત્ર હોવાથી જીવનો ભવાકુંર પણ વિચિત્ર જ થશે. આ વસ્તુ તારે સ્વીકારવી જ જોઈએ. આથી મનુષ્ય મરીને પોતાના કર્મને અનુસરીને નારક દેવ કે તિર્યંચરૂપે પણ જન્મ લે છે એમ માનવું જોઈએ. (૧૭૭૬–૭૮)

ઉક્ત વસ્તુને સિદ્ધ કરવા માટે અનુમાન પ્રમાણ પણ છે. તે આ પ્રમાણે—જીવોનું સંસારીપણું નારાકાદિરૂપે વિચિત્ર છે, કારણ કે તે વિચિત્ર કર્મનું ફલ–કાર્ય છે. જે વિચિત્ર હેતુનું ફલ હોય છે તે વિચિત્ર હોય છે; જેમ કૃષ્યાદિ વિચિત્ર કર્મનું ફલ લોકમાં વિચિત્ર દેખાય છે. (૧૭૭૯)

सुधर्मा — કર્મની વિચિત્રતા છે તેમાં શું પ્રમાણ?

ભગવાન — કર્મ એ પુદ્ગલનું પરિણામ હોવાથી બાહ્ય અભ્રાદિ વિકારની જેમ અથવા પૃથ્વીઆદિના વિકારની જેમ તેમાં વિચિત્રતા છે. જે વિચિત્ર પરિણતિવાળું નથી હોતું તે આકાશની જેમ પુદ્ગલના પરિણામરૂપ પણ નથી હોતું. જો કે પુદ્ગલના પરિણામરૂપે કર્મનાં બધાં પરિણામો સમાન છે છતાં કર્મમાં આવરણરૂપે જે વિશેષતા છે તે મિથ્યાત્વાદિ સામાન્ય હેતુઓ અને જ્ઞાનીના પ્રદ્વેષ આદિ વિશેષ હેતુઓની વિચિત્રતાને કારણે છે (૧૭૮૦)

સુધર્મા — શું આ ભાવ જેવો પરભવ કદી સંભવે જ નહિ?

ભગવાન — જો આ ભવ જેવો જ પરભવ માનવો હોય તોપણ જેમ આ ભવમાં કર્મફલની વિચિત્રતા દૃશ્ય છે તેમ પરભવમાં પણ માનવી જોઈએ અર્થાત્ આ ભવમાં જીવો શુભાશુભ વિચિત્ર ક્રિયા કરે છે, વિચિત્ર કર્મ કરે છે, તેને અનુરૂપ જ પરભવમાં પણ વિચિત્ર ફલ માનવું જોઈએ. (૧૭૮૧)

આ ભવની જેમ પરભવ વિચિત્ર છે

સુધર્મા — આપ જરા સ્પષ્ટતાથી સમજાવો.

ભગવાન — આ સંસારમાં જીવો નાના પ્રકારે કર્મ બાંધે છે; કોઈ નારક યોગ્ય કર્મબંધ કરે છે તો કોઈ દેવ આદિ યોનિ યોગ્ય આ વસ્તુ તો સૌને પ્રત્યક્ષ છે. હવે જો પરલોકમાં તે તે કર્મનું ફલ તેમને મળવાનું જ હોય તો એમ કહી શકાય કે આ લોકમાં જેવી તેમની ક્રિયાની અથવા કર્મની વિચિત્રતા હતી તેવી જ તે જીવોની વિચિત્રતા પરલોકમાં થાય છે એટલે એક રીતે તારું કહેવું પણ ખરું જ છે કે જે આ ભવમાં જેવો હોય તે પરલોકમાં પણ તેવા જ થાય છે; અર્થાત જે આ ભવમાં અશુભ કર્મ બાંધતો હોય છે તે પરભવમાં પણ અશુભ કર્મને જ ભોગવનારો થાય છે. આમ 'જેવાને તેવું' એ અર્થમાં તારો ન્યાય પણ સંગત બની જાય છે. (૧૭૮૨)

સુધર્મા — આ ભવમાં જ જેનું ફળ મળે છે એવું કૃષ્યાદિ કર્મ જ સફલ છે. પણ દાનાદિ કર્મ જે પરભવ માટે કરાય છે તેનું કશું જ ફલ મળતું નથી. એટલે પરભવમાં વૈચિત્ર્યનું કશું જ કારણ રહેશે નહિ. આથી જેવો આ ભવે મનુષ્યાદિરૂપે જીવ હોય તેવો ને તેવો જ પરભવમાં પણ જીવ રહેશે. તેમાં વૈસાદૃશ્યને અવકાશ નથી.

કર્મનું ફળ પરભવમાં પણ છે

ભગવાન — આમ માનવામાં તો ઊલટું જીવનું પરભવમાં સર્વથા જે સાદૃશ્ય તને ઇષ્ટ છે તે જ નહિ ઘટે, કારણ કે પરભવમાં જીવની ઉત્પત્તિનું કારણ કર્મ છે. પણ તે કર્મ કે કર્મનું ફલ તે તું પરલોકમાં માનતો જ નથી.

સુધર્મા — કર્મ વિના પણ જીવ પરલોકમાં સદૃશ જ થાય છે.

ભગવાન — તો પછી પરલોકમાં સાદૃશ્યનું કશું કારણ નહિ છતાં તે થયું એટલે નિષ્કારણની ઉત્પત્તિ થઈ એમ માનવું પડે. પણ નિષ્કારણ તો ઉત્પત્તિ થતી નથી. એટલે કે જે કર્મ કર્યું નથી તેનું ફલ મળ્યું તેમ માનવું પડે. અને દાનાદિ જે ક્રિયા પરલોક અર્થે કરી હતી તે નિષ્ફળ ગઈ હોવાથી કૃતનો નાશ થયો એમ પણ માનવું પડે (૧૭૮૩)

વળી, દાનાદિ ક્રિયા પરલોકમાં નિષ્ફલ હોય તો વસ્તુતઃ કર્મનો જ અભાવ થયો, અને જો કર્મનો જ અભાવ હોય તો પછી પરલોક જ ન બને, ત્યાં સાદૃશ્યની તો વાત જ ક્યા રહી?

સુધર્મા — કર્મના અભાવમાં પણ ભવ થાય છે એમ માનીએ તો?

कर्मना अभावमा ससार नथी

ભગવાન — જો એમ હોય તો ભવનો નાશ પણ અકારણક જ માનવો જોઈએ. એટલે મોક્ષ માટે તપસ્યાદિ અનુષ્ઠાન વ્યર્થ જ સિદ્ધ થશે વળી, ભવ નિષ્કારણ માનતો હો તો જીવોમાં વૈસાદૃશ્યને પણ શા માટે નિષ્કારણ ન માનવું? (૧૭૮૪)

સુધર્મા — કર્મના અભાવમાં સ્વભાવથી પરભવ માનવામાં શો વાંધો? જેમ કર્મ વિના પણ માટીના પિંડમાંથી તેને અનુરૂપ ઘડાનું નિર્માણ સ્વભાવથી થાય છે તેમ જીવની સદૃશજન્મપરંપરા સ્વભાવથી જ થાય છે.

परभव स्वभाव जन्य नथी

ભગવાન — ઘટો પણ માત્ર સ્વભાવથી જ ઉત્પન્ન નથી થતા, પણ તે કર્તા કરણ આદિની પણ અપેક્ષા રાખે છે: તે જ રીતે જીવની બાબતમા પણ જીવને અને તેના પરભવના શરીરઆદિના નિર્માણને કરણની અપેક્ષા છે જ. લોકમાં જે કરણ હોય છે તે કર્તા અને કાર્યથી કુંભાર—ઘટાદિથી ચક્રની જેમ ભિન્ન હોય છે. એથી જીવરૂપ કર્તાથી અને પારભવિક શરીરરૂપ કાર્યથી પ્રસ્તુતમા કરણ જુદું હોવું જોઈએ અને તે કર્મ જ છે.

સુધર્મા — ઘટાદિ કાર્યમાં તો કુંભાર—ચક્રાદિ રૂપ કર્તા—કરણ પ્રત્યક્ષસિદ્ધ હોવાથી માનવામાં વાંધો નથી; પણ શરીરાદિ કાર્ય તો વાદળના વિકારની જેમ સ્વાભાવિક જ છે, માટે તેના નિર્માણમાં કર્મરૂપ કરણની આવશ્યકતા નથી.

ભગવાન — તારું એ કહેવું બરાબર નથી, કારણ કે શરીર એ સાદિ છે અને પ્રતિનિયત—ચોક્કસ આકારવાળું પણ છે; એટલે ઘટની જેમ તેનાં પણ કોઈ કર્તા અને કરણ હોવાં જોઈએ. વળી, કારણાનુરૂપ કાર્યનો જે સિદ્ધાન્ત તેં માન્યો છે તે પણ વાદળાના વિકારરૂપ દૃષ્ટાંતમાં ઘટિત થતો નથી, કારણ કે વાદળાના વિકારો પોતાના

કારણ દ્રવ્ય એવા પુદ્ગલથી અતિ વિલક્ષણ દેખાય છે. સારાંશ એ છે કે શરીરાદિ કાર્યને સ્વાભાવિક માની શકાય નહિ. (૧૭૮૫)

વળી, [1]સ્વભાવ એ શું છે? વસ્તુ છે? નિષ્કારણતા છે? કે વસ્તુધર્મ છે? જો તેને વસ્તુ માનતો હો તો તેની ઉપલબ્ધિ થવી જોઈએ. પણ આકાશકુસુમની જેમ તેની ઉપલબ્ધિ થતી નથી; માટે સ્વભાવ જેવી કોઈ વસ્તુ છે જ નહિ. (૧૭૮૬)

स्वभाववादनुं निराकरण

અને જો આકાશકુસુમની જેમ અત્યન્ત અનુપલબ્ધ છતાં સ્વભાવનું અસ્તિત્વ માનતો હો તો પછી અનુપલબ્ધ છતાં કર્મનું અસ્તિત્વ શા માટે નથી માનતો? સ્વભાવનું અસ્તિત્વ જે કારણે માનતો હો તે જ કારણે કર્મનું અસ્તિત્વ પણ માની લેવું જોઈએ. (૧૭૮૭)

અને ધાર કે હું સ્વભાવનું જ બીજું નામ કર્મ આપુ તો શો દોષ આવે તે તું કહે. વળી, સ્વભાવ જો સદૃશ જ હંમેશાં રહે તો જ સદા એકસરખું કાર્ય બને, અર્થાત્ મનુષ્ય મરીને મનુષ્ય થાય પણ તેમાં જ મારો પ્રશ્ન છે કે સ્વભાવ હંમેશાં એક જેવો જ શાથી રહે છે? જો તું એમ કહે કે સ્વભાવથી સ્વભાવ એવો છે કે તે સદા સદૃશ રહે છે એટલે તેથી સદૃશ ભવ જ થાય છે; તો પછી એના ઉત્તરમાં એમ પણ કહી શકાય કે સ્વભાવથી સ્વભાવ એવો જ છે કે જેથી વિસદૃશ ભવ ઉત્પન્ન થાય છે. (૧૭૮૮)

વળી, સ્વભાવ મૂર્ત છે કે અમૂર્ત? જો સ્વભાવ મૂર્ત હોય તો પછી કર્મ અને સ્વભાવમાં શો ફેર? બન્ને મૂર્ત હોવાથી સરખાં જ છે. તું જેને સ્વભાવ કહે છે તેને જ હું કર્મ કહું છું. નામમાત્રથી જ આમાં ભેદ છે. વળી, સ્વભાવ પરિણામી હોવાથી દૂધની જેમ સદા એકસરખો રહી ન શકે અથવા વાદળાની જેમ મૂર્ત હોવાથી પણ સ્વભાવ એકસરખો ન રહી શકે.

સુધર્મા---સ્વભાવ મૂર્ત નહિ, પણ અમૂર્ત છે.

ભગવાન-- સ્વભાવ જો અમૂર્ત હોય તો ઉપકરણરહિત હોવાથી તે શરીરાદિ કાર્યોનો ઉત્પાદક સંભવે નહિ. જેમ કુંભાર દંડાદિ ઉપકરણ વિના ઘટનું નિર્માણ ન કરી શકે તેમ સ્વભાવ પણ ઉપકરણ વિના શરીરાદિનું નિર્માણ ન કરી શકે. અથવા, અમૂર્ત હોવાથી જ આકાશની જેમ તે કશું જ કરી શકે નહિ વળી, શરીરાદિ કાર્ય મૂર્ત છે તેથી પણ હે સુધર્મન્! અમૂર્ત સ્વભાવથી તેનું નિષ્પાદન ઘટે નહિ: અમૂર્ત આકાશથી જેમ મૂર્ત કાર્ય નથી થતું તેમ. વળી મૂર્ત કર્મ

[1] ગા૦ ૧૬૪૩માં પણ સ્વભાવવાદ વિશે ચર્ચા કરવામાં આવી છે, તે જોઈ લેવી વસ્તુતઃ ગા૦ ૧૭૮૬–૧૭૯૩ ને સામે રાખીને જ ગા૦ ૧૬૪૩ની ટીકામાં ટીકાકારે સ્વભાવવાદનું નિરસન કર્યું છે.

માન્યા વિના સુખસંવેદન આદિ પણ ઘટતું નથી.[1] આની વિશેષ ચર્ચા અગ્નિભૂતિ સાથે કરવામાં આવી જ છે. માટે સ્વભાવને અમૂર્ત પણ ન માની શકાય. (૧૭૮૯-૯૦)

સુધર્મા—તો પછી સ્વભાવ એટલે નિષ્કારણતા એવો બીજો વિકલ્પ જ ઠીક લાગે છે.

ભગવાન—સ્વભાવ એટલે નિષ્કારણતા માનવામાં પણ પરભવમાં સાદૃશ્ય કેવી રીતે ઘટશે? અને જો સાદૃશ્યમાં કશું જ કારણ ન હોય તો વૈસાદૃશ્યમાં પણ શા માટે કારણ માનવું? અર્થાત્ સાદૃશ્યની જેમ વૈસાદૃશ્ય પણ કારણ વિના જ થઈ જશે. વળી ભવનો વિચ્છેદ પણ કારણ વિના શા માટે ન થાય? અર્થાત્ મોક્ષને પણ નિષ્કારણ જ માનવો જોઈએ. અને જો કારણ વિના જ શરીરાદિની ઉત્પત્તિ થતી હોય તો ખરવિષાણની પણ ઉત્પત્તિ કેમ ન થાય? વળી શરીરાદિનું કોઈ કારણ જ ન હોય તો તેનો પ્રતિનિયત આકાર કેવી રીતે થાય? વાદળાની જેમ અનિયત આકારવાળું શરીર કેમ ઉત્પન્ન ન થાય? આ બધા પ્રશ્નોનો ખુલાસો જો સ્વભાવ એટલે અકારણતા માનો તો થઈ શકતો નથી. માટે અકારણતાને સ્વભાવ માની શકાય નહિ. (૧૭૯૧)

સુધર્મા—ભલે, તો સ્વભાવને વસ્તુધર્મ માનવો જોઈએ.

ભગવાન—જો સ્વભાવ એ વસ્તુધર્મ હોય તો તે સદા એક જેવો ન જ રહી શકે; એટલે તે સદૃશ શરીરાદિને સદા કેવી રીતે ઉત્પન્ન કરી શકે?

સુધર્મા— પણ વસ્તુધર્મ એવો સ્વભાવ સદા સદૃશ કેમ ન રહી શકે?

ભગવાન—કારણ કે વસ્તુના પર્યાયો ઉત્પાદ-સ્થિતિ-ભંગરૂપ વિચિત્ર હોય છે: એટલે તે સદા સદૃશ જ રહી શકે નહિ. વસ્તુના નીલાદિ ધર્મોમાં પ્રત્યક્ષથી જ અન્યરૂપે પરિણમન સિદ્ધ છે વળી સ્વભાવને વસ્તુનો ધર્મ તો તું કહે છે, પણ એ તો બતાવ કે તે આત્માનો ધર્મ છે કે પુદ્ગલનો? જો તે આત્મધર્મ હોય તો આકાશની જેમ અમૂર્ત હોવાથી શરીરાદિનું કારણ ન બની શકે. અને જો તે પુદ્ગલધર્મ હોય તો તો કર્મનું જ બીજું નામ સ્વભાવ થયો, કારણ કે હું તો કર્મનો પુદ્ગલાસ્તિકાયમાં સમાવેશ કરું છું. (૧૭૯૨)

એટલા માટે હે સુધર્મન્! પુદ્ગલમય કર્મરૂપ વસ્તુનું પરિણામ અર્થાત્ ધર્મ જો તું સ્વભાવને માનતો હોય અને તે જ આ જગતમાં વૈચિત્ર્યનું કારણ બને છે એમ માનતો હો તો તેમાં કાંઈ જ દોષ નથી. પણ તારે, તે સદા સદૃશ જ છે એમ ન માનવું જોઈએ, પણ મિથ્યાત્વાદિ હેતુથી કર્મપરિણામ વિચિત્ર બને છે

---

૧. જુઓ ગા૦ ૧૬૨૫, ૧૬૨૬

અને તેથી જ તેનું કાર્ય પણ વિચિત્ર બને છે એમ માનવું જોઈએ. એટલે તેથી પરભવમાં એકાન્ત સાદૃશ્ય જ નહિ, પણ વૈસાદૃશ્યનોય સંભવ માનવો જોઈએ. (૧૭૦૩)

વસ્તુ સમાન અને અસમાન છે

અથવા સુધર્મન્! વસ્તુનો સ્વભાવ જ એવો છે કે પ્રત્યેક ક્ષણમાં તેમાં કેટલાક સમાન અને કેટલાક અસમાન પર્યાયોના ઉત્પત્તિ અને વિનાશ થયા જ કરે છે અને તેનો દ્રવ્યાંશ તદવસ્થ — એકરૂપ રહે છે. આથી વસ્તુ સ્વયં બીજી ક્ષણમાં તેવી જ રહેતી નથી; અર્થાત્ પૂર્વકાલમાં વસ્તુ જે રૂપે હોય છે તેથી વિલક્ષણ ઉત્તરકાલમાં બની જાય છે. આ પ્રકારે પોતાની જ સમાનતા નથી ટકતી ત્યાં બીજા પદાર્થો સાથેની સમાનતા તો કેવી રીતે ટકે? અને છતાં સંસારના સમસ્ત પદાર્થોથી તે સર્વથા અસમાન જ છે એમ પણ કહી શકાતું નથી, કારણ કે અસ્તિત્વાદિ કેટલાક સમાન ધર્મોને કારણે સંસારની સમસ્ત વસ્તુ સાથે તેનુ સામ્ય છે, તો પછી પોતાની પૂર્વકાલિક અવસ્થા સાથે તો તે જ સમાન ધર્મોને કારણે સામ્ય હોવાનું જ, એમાં સંદેહ નથી. (૧૭૦૪-૦૫)

સારાંશ એ છે કે આ ભવમાં પણ એવી કોઈ વસ્તુ નથી જે સર્વથા અસમાન જ હોય, તો પછી પરભવમાં પણ તેમ કેવી રીતે બને? ખરી વાત એવી છે કે સંસારની બધી વસ્તુ સદૃશ પણ છે અને અસદૃશ પણ છે, નિત્ય પણ છે અને અનિત્ય પણ છે, ઇત્યાદિ અનેક વિરોધી ધર્મોથી યુક્ત છે. (૧૭૦૬)

સમસ્ત વિશ્વના પદાર્થો સાથે સત્ત્વાદિ ધર્મોને કારણે સમાનતા હોવા છતાં જેમ યુવકને પોતાની ભૂતકાલીન બાલ્યાવસ્થા અને ભાવી વૃદ્ધાવસ્થાની સાથે સમાનતા નથી હોતી, તેમ જીવની પણ અસ્તિત્વાદિ ધર્મોને કારણે સમસ્ત વસ્તુ સાથે સમાનતા છતાં પરભવમાં સર્વથા સમાનતા નથી હોતી, પણ સમાનતા અને અસમાનતા બન્ને હોય છે. (૧૭૦૭)

એક જીવ પ્રથમ મનુષ્ય હોય. પણ મરીને જ્યારે દેવ થાય છે ત્યારે સત્ત્વાદિ ધર્મોને કારણે પોતાની પૂર્વાવસ્થા સાથે અને સમસ્ત વિશ્વ સાથે પણ તેની સમાનતા હોવા છતાં દેવત્વાદિ ધર્મો વડે કરીને તેની પૂર્વાવસ્થા સાથે અસમાનતા છે, તે જ પ્રકારે તે જ મનુષ્ય જીવરૂપે નિત્ય છે અને મનુષ્યાદિ પર્યાયરૂપે અનિત્ય છે. તેથી જેમ જીવ સમાન અને અસમાન ધર્મવાળો છે તેમ નિત્ય અને અનિત્ય પણ છે. આ જ પ્રકારે તેમાં અન્ય પણ અનેક વિરોધી ધર્મોની સિદ્ધિ થાય છે. આથી પરભવે જીવમાં સર્વથા સાદૃશ્ય માની શકાય નહિ.

સુધર્મા — મારે મતે પણ કારણ સાથે કાર્યનું સર્વથા સાદૃશ્ય નથી. પણ હું જ્યારે એમ કહું છું કે 'પુરુષ મરીને પુરુષ થાય છે' ત્યારે માત્ર જાતિનો

અન્વય છે એમ પ્રતિપાદન કરવું ઇષ્ટ છે. અર્થાત્ જાતિ બદલાતી નથી, એટલું જ મારું તાત્પર્ય છે.

भगवान — પણ જો તું પરભવને કર્મજન્ય માનતો હોય તો કર્મના હેતુ વિચિત્ર હોવાથી કર્મને પણ વિચિત્ર માનવું જ પડે અને કર્મના ફલને પણ વિચિત્ર માનવું જ પડે; અને તેથી તે જ જાતિનો અન્વય પરભવમાં પણ રહે છે તેમ કહી શકાય નહિ. (૧૭૯૮)

परभवमा ते ज जाति नथी

વળી, જાતિ જો સમાન જ રહેતી હોય તો સમાન જાતિમાં પણ જે ઉત્કર્ષ–અપકર્ષ દેખાય છે તે તો ઘટે નહિ જે આ ભવે સંપત્તિશાળી પુરુષ હોય તે પરભવમાં પણ તેવો જ રહેવો જોઈએ. અને જે આ ભવે દરિદ્ર હોય તે પરભવે પણ દરિદ્ર રહેવો જોઈએ. આ પ્રમાણે પરભવમાં ઉત્કર્ષ અને અપકર્ષને અવકાશ ન રહેવો જોઈએ અને જો આવું જ બનતું હોય તો દાનાદિ ફલ વૃથા થાય. અર્થાત્ દાનાદિને નિષ્ફળ જ માનવાં પડશે. પણ દાનાદિ નિષ્ફલ તો માની શકાય નહિ, કારણ કે પરલોકમા મને દેવની સમૃદ્ધિ મળે તો મારો ઉત્કર્ષ થાય એવી ભાવનાથી જ લોકો દાનાદિ સત્કાર્યમાં પ્રવૃત્ત થાય છે જો સત્કાર્યોનું કાંઈ ફળ હોય જ નહિ તો લોકો દાનાદિમાં પ્રવૃત્તિ શા માટે કરે? (૧૭૯૯)

વળી, જાતિસાદૃશ્યનો એકાંતઆગ્રહ રાખવામાં આવે તો વેદમાં જે એમ કહ્યું છે કે "शृगालो वै एष जायते यः सपुरीषो दह्यते।" — "જેને મળમૂત્ર સાથે બાળવામાં આવે છે તે શૃગાલ થાય છે" તેનો વિરોધ થઈ જાય છે. ઉક્ત વેદવાક્યથી તો એમ સિદ્ધ થાય છે કે પુરુષ મરીને શૃગાલ થઈ શકે છે. વળી "अग्निहोत्र जुहुयात स्वर्गकाम।" "સ્વર્ગની ઇચ્છાવાળો અગ્નિહોત્ર કરે" અને "अग्निष्टोमेन यमराज्यमभिजयति।" અર્થાત "અગ્નિષ્ટોમથી યમરાજ્યને જીતે છે." ઇત્યાદિ વાક્યોમાં મનુષ્યને સ્વર્ગ મળવાની અને દેવ થવાની વાત આવે છે તેનો પણ વિરોધ થઈ જશે. એટલે પરલોકમાં જાતિસાદૃશ્યનો આગ્રહ રાખવો જોઈએ નહિ.

वेदवाक्योनो समन्वय

સુધર્મા — તો પછી વેદમાં એમ શા માટે કહ્યું કે "पुरुषो वै पुरुषत्वमश्नुते पशवः पशुत्वम" — અર્થાત "પુરુષ મરીને પુરુષ થાય છે અને પશુઓ મરીને પશુ થાય છે" ઇત્યાદિ?

भगवान — એ વાક્યનો સાચો અર્થ તું જાણતો નથી એથી જ તને સંશય થાય છે તેનો અર્થ આ પ્રમાણે છે — જે માણસ આ ભવમાં ભદ્રપ્રકૃતિનો

હોય, વિનથી દયાળુ અને અમત્સરી હોય તે મનુષ્યનામકર્મ અને મનુષ્યગોત્ર-કર્મનો બંધ કરે છે અને પછી તે મરીને તે કર્મને કારણે મનુષ્યરૂપે ફરી ઉત્પન્ન થાય છે. બધા મનુષ્યો કાંઈ ઉક્ત કર્મોનો બંધ કરતા નથી, તેથી બીજા અન્ય પ્રકારના કર્મબંધને કારણે અન્યાન્ય યોનિમાં જન્મ લે છે. એ જ પ્રમાણે આ ભવમાં જે પશુએ માયાને કારણે પશુનામકર્મ અને પશુગોત્રકર્મનું ઉપાર્જન કર્યું હોય છે તે જ પરભવમાં ફરી પાછું પશુરૂપે ઉત્પન્ન થાય છે. બધાં પશુઓ કાંઈ ઉક્ત કર્મનો બંધ નથી કરતાં; તેથી બધા પશુરૂપે અવતરતાં નથી. આ પ્રકારે જીવની ગતિ કર્માનુસારી છે. (૧૮૦૦)

આ પ્રકારે જરા-મરણથી રહિત એવા ભગવાને જ્યારે તેના સંશયનું નિવારણ કર્યું ત્યારે સુધર્માએ પોતાના ૫૦૦ શિષ્યો સાથે જિનદીક્ષા અંગીકાર કરી (૧૮૦૧)

છઠ્ઠા ગણધર મંડિક

બંધ-મોક્ષ ચર્ચા

તે બધાને દીક્ષિત થયેલા જાણીને મંડિકે વિચાર્યું કે હું ભગવાન પાસે જઈને તેમને વંદના કરું અને તેમની સેવા કરું. એમ વિચારી તે ભગવાન પાસે ગયો. (૧૮૦૨)

જાતિ-જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાન સર્વજ્ઞ-સર્વદર્શી હતા તેથી તેમણે તેને "મંડિક વસિષ્ઠ" એમ બોલાવ્યો. (૧૮૦૩)

અને તેને કહ્યું કે વેદમાં "[1] स एष विगुणो विभुर्न बध्यते संसरति वा, न मुच्यते मोचयति वा, न वा एष बाह्यमभ्यन्तरं वा वेद।" એવું એક વાક્ય છે, તેથી તને એમ લાગે છે કે જીવને બંધ અને મોક્ષ નથી. પણ બીજું એક વાક્ય — "[2] न ह वै सशरीरस्य प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति, अशरीरं वा वसन्तं प्रियाप्रिये न स्पृशतः" આવું પણ મળે છે, તેથી તને લાગે છે કે જીવ સશરીર અને અશરીર એવી બે અવસ્થાને પામે છે, એટલે કે જીવને બંધ અને મોક્ષ છે. આમ પરસ્પર વિરોધી અર્થનું કથન કરનારાં વેદનાં વાક્યો હોવાથી તને મનમાં સંદેહ છે કે જીવને ખરેખર બંધ-મોક્ષ હશે કે નહિ!

બંધ-મોક્ષનો સંશય

પણ તું ઉક્ત વાક્યોનો યથાવત્ અર્થ જાણતો નથી, તેથી જ તને એવો સંદેહ છે. હું તને તેનો યથાસ્થિત અર્થ સમજાવીશ. (૧૮૦૪)

વળી, તું યુક્તિથી પણ બંધ-મોક્ષનો અભાવ સિદ્ધ કરે છે, પણ વેદમાં તેનો સદ્ભાવ બતાવ્યો છે તેથી પણ તને સંદેહ થાય છે કે બંધ-મોક્ષ હશે કે નહિ? બંધ-મોક્ષના વિરોધમાં તારી યુક્તિ આ પ્રમાણે છે —

૧. અર્થાત્ એ આત્મા સત્ત્વાદિ ગુણરહિત વિભુ છે. તેને પુણ્યપાપનો બંધ નથી અથવા સંસાર નથી તે કર્મથી મુક્ત થતો નથી, કર્મને મુક્ત કરતો નથી, અર્થાત્ તે અકર્તા છે તે બાહ્ય કે આભ્યંતર કશું જ જાણતો નથી, કારણ કે જ્ઞાન એ પ્રકૃતિધર્મ છે

૨. અર્થાત્ સશરીર જીવને પ્રિય અને અપ્રિયનો અર્થાત્ સુખ અને દુઃખનો નાશ થતો નથી; પણ અશરીર — અમૂર્ત જીવ હોય છે ત્યારે તેને પ્રિય અને અપ્રિયનો સ્પર્શ પણ હોતો નથી.

તું એમ વિચારે છે કે જીવનો કર્મની સાથે સંયોગ એ જ જો બંધ હોય તો તે બંધ સાદિ છે કે અનાદિ? જો તે સાદિ હોય તો પ્રશ્ન છે કે (૧) પ્રથમ જીવ અને પછી કર્મ ઉત્પન્ન થાય છે? (૨) પ્રથમ કર્મ અને પછી જીવ ઉત્પન્ન થાય છે? કે (૩) તે બન્ને સાથે જ ઉત્પન્ન થાય છે? (૧૮૦૫)

આ પ્રમાણે સાદિ બંધ વિશે ત્રણ વિકલ્પો કરીને ઉક્ત ત્રણે પ્રકારે બંધ ઘટી શકતો નથી તેમાં તું યુક્તિ આપે છે કે —

प्रथम जीव पछी कर्म एम नथी

(૧) કર્મથી પહેલાં આત્માની ઉત્પત્તિ ઘટી શકતી નથી. કારણ કે ખરશૃંગની જેમ તેનું કોઈ કારણ નથી. આત્માની ઉત્પત્તિ નિર્હેતુક જો માનવામાં આવે તો તેનો વિનાશ પણ નિર્હેતુક માનવો જોઈએ. (૧૮૦૬)

આમાં કોઈ કહે કે જીવ તો અનાદિસિદ્ધ છે તેથી તે વિશે ઉત્પત્તિનો વિચાર જ અસ્થાને છે, તો તેનું સમાધાન તું કરે છે કે જીવ જો અનાદિસિદ્ધ હોય તો પછી તેનો કર્મ સાથેનો સંયોગ થાય નહિ, કારણ કે તેનું કશું જ કારણ નથી. અને જો કારણ વિના પણ જીવને કર્મસંયોગ માનવામાં આવે તો પછી મુક્ત જીવને પણ તે ફરી થવો જોઈએ, કારણ કે તેમાં પણ કશું જ કારણ નથી. અને જો મુક્ત પણ ફરી બંધને પ્રાપ્ત થતો હોય તો લોકો એવી મુક્તિમાં શા માટે શ્રદ્ધા રાખે? માટે જીવમાં અહેતુક બંધ તો માની શકાય નહિ (૧૮૦૭)

અને આથી જો જીવને બંધ જ ન માનવામાં આવે તો તે નિત્યમુક્ત જ કહેવાય. અથવા તો જો બંધ જ ન હોય તો મુક્ત પણ તેને કેવી રીતે કહેવાય? કારણ કે બંધસાપેક્ષ જ મોક્ષવ્યવહાર છે. જેમ આકાશમાં બંધ નથી તો મોક્ષ પણ નથી, તેમ જીવમાં પણ જો બંધ ન હોય તો મોક્ષ પણ ન જ હોય.

આ પ્રકારે જીવને કર્મથી પહેલાં માનવામાં બંધ-મોક્ષવ્યવસ્થા નથી ઘટતી એમ તું માને છે. (૧૮૦૮)

प्रथम कर्म पछी जीव एम नथी

(૨) જીવથી પહેલાં કર્મની ઉત્પત્તિ પણ સંભવતી નથી એમ તું માને છે, કારણ કે જીવ તો કર્મનો કર્તા મનાય છે. હવે જો કર્તા ન હોય તો કર્મ કેવી રીતે થાય? અને જીવની જેમ કર્મની નિર્હેતુક ઉત્પત્તિ પણ સંભવતી નથી. અને જો કર્મની ઉત્પત્તિમાં કોઈ પણ કારણ ન હોય છતાં તે ઉત્પન્ન થતું હોય તો તેનો વિનાશ પણ નિર્હેતુક જ માનવો જોઈએ ઉત્પત્તિ કે વિનાશ એ નિર્હેતુક તો હોઈ શકે નહિ; માટે કર્મને જીવથી પહેલાં માની શકાય નહિ.

(૩) અને જીવ તથા કર્મ જો બન્ને યુગપદુત્પન્ન હોય તો તેમાં જીવને કર્તા અને કર્મને તેનું કાર્ય કહી શકાય નહિ. લોકમાં એક જ સાથે ઉત્પન્ન થનારાં ગાયનાં શીંગડાંમાં જેમ એકને કર્તા અને બીજાને કાર્ય નથી કહેવાતું, તેમ જીવ અને કર્મ પણ જો એક સાથે જ ઉત્પન્ન થતાં હોય તો તેમાં પણ કર્તા-કાર્યનો વ્યપદેશ—વ્યવહાર ઘટી શકતો નથી. આ પ્રકારે જીવ-કર્મનો સંયોગ સાદિ માનવામાં તારે મતે અનુપપત્તિ છે. (૧૮૦૯-૧૦)

जीव-कर्म युगपद् उत्पन्न नथी

અને જીવ—કર્મનો અનાદિ સંબંધ પણ તને અયુક્ત જણાય છે, કારણ કે જો તેને અનાદિ માનવામાં આવે તો જીવનો કદી મોક્ષ જ સંભવે નહિ. જે વસ્તુ અનાદિ હોય છે તે અનંત પણ હોય છે જેમ જીવ અને આકાશનો સંબંધ અનાદિ છે તો તે અનંત પણ છે, તેમ જો જીવ—કર્મનો સંબંધ અનાદિ હોય તો તે અનંત પણ હોવો જોઈએ. અને જો અનંત હોય તો જીવનો કદી મોક્ષ થશે જ નહિ, કારણ કે સદા કર્મસંયોગ રહેશે. (૧૮૧૧)

આ પ્રમાણે પૂર્વોક્ત વેદવાક્ય ઉપરાત યુક્તિપૂર્વક તું માને છે કે બંધ અને મોક્ષ જીવમાં ઘટી શકતા નથી; પણ વેદવાક્યમાં તો બંધ–મોક્ષના અસ્તિત્વનું પ્રતિપાદન છે તેથી તને સંશય છે કે બંધ–મોક્ષ વસ્તુતઃ છે કે નહિ. પણ આવો સંશય તારે કરવો ન જોઈએ. તેનું કારણ હું તને બતાવું છું તે તું ધ્યાન દઈને સાંભળ (૧૮૧૨)

મંડિક — કૃપા કરી મારા સંશયનું નિવારણ કરો અને બતાવો કે મારી યુક્તિમાં શો દોષ છે અને જીવના બંધ–મોક્ષ કેવી રીતે સંભવે છે.

ભગવાન - તેં બતાવેલ યુક્તિનો સાર એ છે કે જીવ–કર્મનો સંબંધ ઘટી શકતો નથી આ બાબતમાં ખુલાસો એ છે કે શરીર અને કર્મનો સંતાન અનાદિ છે, કારણ કે તે બન્નેમાં પરસ્પર કાર્યકારણભાવ છે, બીજ–અંકુરની જેમ. જેમ બીજથી અંકુર અને અંકુરથી બીજ થાય છે, આ ક્રમ અનાદિ કાળથી ચાલે છે માટે બીજ અને અંકુરનો સંતાન અનાદિ છે, તે જ પ્રમાણે દેહથી કર્મની અને કર્મથી દેહની ઉત્પત્તિનો ક્રમ અનાદિ કાલથી ચાલ્યો આવે છે, માટે તે બન્નેનો સંતાન પણ અનાદિ છે.

संशयनिवारण — कर्मसंतान अनादि छे

એટલે તું જે એમ વિકલ્પો કરે છે કે કર્મ પહેલું કે જીવ પહેલો, એ વિકલ્પોને અવકાશ જ નથી રહેતો, કારણ કે તેમનો સંતાન અનાદિ છે. તેમાં કર્મનો સંતાન અનાદિ છે તે આ પ્રમાણે સિદ્ધ થાય છે.

शरीरथी कर्म उत्पन्न थाय छे एटले के शरीरनुं कार्य कर्म छे; पण जे शरीरे कर्मने उत्पन्न कर्युं ते शरीर पण पूर्व कर्मनुं कार्य छे, अर्थात् ते पण कर्मथी ज उत्पन्न थयेलुं होय छे; पण पाछुं जे कर्मे कर्मोत्पादक शरीरने उत्पन्न कर्युं ते कर्म पण पूर्व शरीरथी उत्पन्न थयेल होय छे. आ प्रमाणे कर्म अने देह परस्पर कार्य–कारण होवाथी बन्नेनां संतान अनादि छे; तेथी कर्मनो संतान पण अनादि छे ज.

मंडिक — कर्मसंतान भले अनादि होय, पण अहीं तो जीवना बंध–मोक्षनी चर्चा छे. ते चर्चा साथे आ कर्मसंतानना अनादित्वने शो संबंध छे ?

भगवान -- संबंध छे ज, कारण के जे कर्म कराय छे ते ज तो बंध छे; एटले जो कर्मसंतान अनादि होय तो बंध पण अनादि सिद्ध थाय छे (१८१३–१४)

जीवनो बंध

मंडिक--कर्मसंतान अनादिसिद्ध थवाथी बंधनो संभव आप कहो छो, पण आपे तो शरीर अने कर्ममां परस्पर कार्य-कारणभाव सिद्ध कर्यो छे, तो तेमां जीवने शा लेवादेवा? जेथी जीव–कर्मनो संयोग अनादि छे एम केम कहेवाय ?

भगवान--शरीर अने कर्मनो कार्यकारणभाव खरो; पण जो कोई कर्ता न होय तो शरीर के कर्म बन्नेमांथी एके उत्पन्न न थाय. एटले मानवुं जोईए के जीव ए कर्मद्वारा शरीरने उत्पन्न करे छे तेथी ते शरीरनो कर्ता छे. अने जीव ए शरीर द्वारा कर्मने उत्पन्न करे छे तेथी ते कर्मनो पण कर्ता छे; जेम दंडद्वारा घटने उत्पन्न करनार कुंभार घटनो कर्ता कहेवाय छे. आथी जो शरीर अने कर्मनो संतान अनादि होय तो जीवने पण अनादि मानवो जोईए अने तेनो बंध पण अनादि मानवो जोईए. (१८१५)

मंडिक पण कर्म तो अतीन्द्रिय होवाथी असिद्ध छे तो तेने आप कारण केम कही शको ?

भगवान-- कर्म भलेने अतीन्द्रिय होय, पण असिद्ध तो नथी ज, कारण के तेनी सिद्धि कार्यद्वारा थाय ज छे. ते आ प्रमाणे--शरीर आदिनी उत्पत्तिमां कोई करण होवुं जोईए, कारण के ते घटादिनी जेम कार्य छे. घटादि कार्य होवाथी ते जेम दंडादि करण विना उत्पन्न नथी थतुं तेम शरीर कार्य होवाथी करण विना उत्पन्न थाय नहि. शरीरकार्यमां जे करण छे ते ज कर्म कहेवाय छे.

कर्मसिद्धि

अथवा, जीव अने शरीर ए बन्नेने कोई करणनो संबंध होवो ज जोईए, कारण के तेमां एक कर्ता छे अने बीजुं कार्य छे. जेम कुंभकार अने

ઘટ એ બન્ને કર્તા-કાર્ય છે તો દંડ તેમનુ કરણ છે, તેમ આત્મા અને શરીર કર્તા અને કાર્યરૂપ હોવાથી કર્મરૂપ કરણ માનવું જોઈએ.

વળી, ચેતનની કૃષિઆદિ ક્રિયા જેમ સફલ છે તેમ દાનાદિક્રિયા પણ સફલ હોવી જોઈએ અને તેનુ જે ફલ છે તે કર્મ છે, ઇત્યાદિ ચર્ચા અગ્નિભૂતિની સાથે કરી જ છે અને તેણે જેમ કર્મનું અસ્તિત્વ સ્વીકાર્યું છે તેમ તારે પણ સ્વીકારવું જ જોઈએ (૧૮૧૬)

વળી, તેં જે એમ કહ્યું કે 'જે અનાદિ હોય તે અનંત પણ હોવું જોઈએ' તે બરાબર નથી. એટલે 'સંતાન અનાદિ છે તેથી તે અનંત પણ હોવો જોઈએ' એમ કહી ન શકાય, કારણ કે બીજ-અંકુરનો સંતાન અનાદિ છતાં તેનો અંત થઈ જાય છે તેમ કર્મસંતાન અનાદિ છતા તેનો નાશ થઈ શકે છે. (૧૮૧૭)

अनादि छता सान्त बंध

મંડિક—તે કેવી રીતે ?

ભગવાન—બીજ અને અંકુરમાંથી ગમે તે એકનો પોતાના કાર્યને ઉત્પન્ન કર્યા પહેલા જ જો નાશ થઈ જાય તો બીજ-અંકુરના સંતાનનો અંત આવી જાય છે. અને તે જ પ્રમાણે કૂકડી અને ઈંડાં વિશે પણ કહી શકાય કે કૂકડી અને ઈંડાનો પણ સંતાન અનાદિ કાળથી હોવા છતાં જ્યારે તે બેમાંથી એક પોતાના કાર્યને ઉત્પન્ન કર્યા પહેલા જ જો નષ્ટ થઈ જાય છે તો તેમના સંતાનનો પણ અંત આવે છે. (૧૮૧૮)

વળી, સોનુ અને માટીનો સંયોગ અનાદિસંતતિગત હોવા છતાં અગ્નિતાપાદિથી તે સંયોગનો નાશ થાય છે, તે જ પ્રકારે જીવ અને કર્મનો સંયોગ પણ અનાદિસંતતિગત હોવા છતાં સમ્યગ્શ્રદ્ધાદિ રત્નત્રય વડે કરીને તેનો નાશ કરી શકાય છે. (૧૮૧૯)

મંડિક—શું જીવ અને કર્મના સંયોગ જીવ અને આકાશના સંયોગની જેમ અનાદિ-અનંત છે કે સોનુ અને માટીના જેવો અનાદિ-સાંત છે ?

ભગવાન—જીવમાં બન્ને જાતના સંબંધો ઘટી શકે એમાં કશો જ વિરોધ નથી. (૧૮૨૦)

जीवकर्मनो संयोग अनादि-सांत अने अनादि अनंत

મંડિક—એમ કેમ બને ? એ બન્ને સંબંધ તો પરસ્પર વિરુદ્ધ છે: તેથી જીવમાં જો અનાદિઅનંત સંબંધ હોય તો અનાદિ-સાંત સંબંધ ન હોવો

જોઈએ અને અનાદિ-સાંત હોય તો અનાદિઅનંત ન હોવો જોઈએ. બન્ને સંબંધ તો એકત્ર સંભવે નહિ, કારણ કે વિરોધ છે.

ભગવાન — જીવસામાન્યની અપેક્ષાએ મેં કહ્યું છે કે ઉક્ત બન્ને પ્રકારના સંબંધો તેમાં છે. જીવવિશેષનો વિચાર કરવામાં આવે તો અભવ્ય જીવોમાં તે સંયોગ અનાદિઅનંત છે, કારણ કે અભવ્ય જીવોનો મોક્ષ નથી; તેથી કર્મસંયોગનો નાશ કદી થતો જ નથી. અને ભવ્ય જીવોમાં તે સંયોગ અનાદિ-સાંત છે, કારણ કે તેઓ કર્મ-સંયોગને નાશ કરી મોક્ષ પ્રાપ્ત કરવાની યોગ્યતા ધરાવે છે.

મંડિક — જીવ તો બધા સરખા જ છે, તો તેમાં ભવ્ય અને અભવ્ય એવો ભેદ શા માટે?

ભવ્ય-अभव्यना भेदो

'જીવ બધા સરખા છતા જેમ નારક તિર્યંચ આદિ ભેદો છે તેમ ભવ્ય અને અભવ્ય એવા ભેદો પણ સંભવે છે-તેમા કશો જ વિરોધ નથી'— એમ તો કહી શકાય નહિ, કારણ કે જીવના નારકાદિ ભેદો કર્મકૃત છે, સ્વાભાવિક નથી. પણ ભવ્ય-અભવ્ય એવો ભેદ કર્મકૃત નહિ પણ સ્વાભાવિક છે, એમ આપ કહો છો, એટલે જ પ્રશ્ન છે કે જીવના એવા સ્વાભાવિક ભેદો માનવાનુ શું કારણ? (૧૮૨૧-૨૨)

ભગવાન — જીવ અને આકાશ બન્ને દ્રવ્યત્વ સત્ત્વ પ્રમેયત્વ જ્ઞેયત્વ આદિ ધર્મોને કારણે સમાન હોવા છતાં જેમ જીવત્વ અને અજીવત્વ, ચેતનત્વ અને અચેતનત્વ આદિરૂપે જીવ અને આકાશમાં સ્વભાવભેદ છે તેમ બધા જીવો જીવત્વને કારણે સમાન હોવા છતાં ભવ્યત્વ અને અભવ્યત્વને કારણે ભવ્ય અને અભવ્યમાં સ્વભાવભેદ માનવામાં શો વાંધો છે? (૧૮૨૩)

મંડિક — ભવ્યત્વને જો આપ સ્વાભાવિક માનતા હો તો પછી તેને જીવત્વની જેમ નિત્ય પણ માનવું જોઈએ અને ભવ્યત્વને આપ નિત્ય માનો તો જીવનો મોક્ષ કદી થવો જ ન જોઈએ, કારણ કે મુક્ત જીવોમાં ભવ્ય કે અભવ્ય એવા ભેદો છે જ નહિ. (૧૮૨૪)

अनादि छतां भव्यत्वनो अंत

ભગવાન — ઘટાદિકાર્યનો પ્રાગભાવ અનાદિસ્વભાવરૂપ હોવા છતાં તેનો જેમ નાશ ઘટોત્પત્તિ થવાથી થાય છે, એવી જ રીતે ભવ્યત્વ સ્વભાવ અનાદિ છતાં જ્ઞાન તપ અને બીજી ક્રિયાના આચરણથી તેનો નાશ માનવામાં શો વાંધો છે? (૧૮૨૫)

મંડિક — આપે પ્રાગભાવનુ ઉદાહરણ આપ્યુ, પણ તે તો ખરવિષાણની જેમ અભાવરૂપ હોવાથી અવસ્તુ છે, તેથી ઉદાહરણ બની શકે જ નહિ.

ભગવાન — તે ઉદાહરણ બની શકે છે, કારણ કે ઘટપ્રાગભાવ એ અવસ્તુ નથી, પણ વસ્તુ છે, કારણ કે તે અનાદિકાલથી વિદ્યમાન એવા પુદ્ગલસંઘાતરૂપ

છે. વિશેષતા એટલી જ છે કે તે પુદ્ગલસંઘાત ઘટાકારરૂપે પરિણત નથી થયો, તેથી જ તેને ઘટપ્રાગભાવ કહેવાય છે.   (૧૮૨૬)

મંડિક - - આપના કહેવા પ્રમાણે ભલે ભવ્યત્વનો નાશ થઈ જાય, પણ તેમ માનવામાં એક બીજો દોષ છે. અને તે એ કે સંસારમાંથી ભવ્યત્વનો ક્યારેક ઉચ્છેદ થઈ જશે. જેમ ધાન્યનો કોઠાર તેમાંથી થોડું થોડુ ધાન્ય કાઢતાં રહીએ તો ખાલી થઈ જાય છે, તેમ ભવ્ય જીવો ક્રમશઃ મોક્ષમાં જવાથી સંસારમાં ભવ્ય જીવોનો અભાવ થઈ જશે.

ભગવાન - - એમ ન બને. અનાગત કાલ અને આકાશની જેમ ભવ્યો પણ અનંત છે, તેથી સંસાર ભવ્યોથી કદી ખાલી થઈ જ શકે નહિ. અનાગતકાલની સમયરાશિમાથી પ્રત્યેક ક્ષણમાં એક એક સમય વર્તમાનરૂપ બનવાથી તે રાશિમાં પ્રત્યેક ક્ષણે હાનિ થવા છતાં અનંત સમય પ્રમાણ હોવાથી જેમ તેનો ઉચ્છેદ કદી સંભવતો નથી અથવા આકાશના અનંત પ્રદેશોમાંથી કલ્પનાથી પ્રતિ સમયે એક એક પ્રદેશ અલગ કરવામાં આવે છતાં આકાશ પ્રદેશનો જેમ ઉચ્છેદ થતો નથી તેમ ભવ્ય જીવો પણ અનંત હોવાથી પ્રત્યેક સમયે તેમાંથી મોક્ષે જવા છતાં ભવ્યરાશિનો કદી ઉચ્છેદ થતો નથી (૧૮૨૭)

ભવ્યનો મોક્ષ છતા સંસાર ખાલી નથી થતો

વળી, જે અતીત કાલ છે અને જે અનાગત કાલ છે તે બન્નેનુ પરિણામ સરખું છે અને અતીત કાલમાં ભવ્યોનો અનન્તમો ભાગ જ સિદ્ધ થયો છે અને તે નિગોદના જીવનો અનન્તમો ભાગ જ છે, તેથી અનાગતકાલમાં પણ તેટલો જ ભાગ સિદ્ધ થઈ શકશે, કારણ કે તેનૂ પરિમાણ અતીત કાલ જેટલુ જ છે આથી સંસારમાંથી કદી પણ ભવ્ય જીવોનો ઉચ્છેદ સંભવતો નથી. સંપૂર્ણ કાલમાં પણ ભવ્ય જીવના ઉચ્છેદનો પ્રસંગ આવશે જ નહિ.

મંડિક — પણ ભવ્યો અનન્ત છે અને સર્વકાલે તેમનો અનંતમો ભાગ જ મુક્ત બને છે, આ વસ્તુને આપ કેવી રીતે સિદ્ધ કરો છો?

ભગવાન — જેમ કાલ અને આકાશ અનંત છે તેમ ભવ્ય જીવો પણ અનંત છે અને જેમ કાલ અને આકાશનો ઉચ્છેદ થતો નથી તેમ ભવ્ય જીવોનો પણ ઉચ્છેદ થાય નહિ; માટે માનવું જોઈએ કે ભવ્ય જીવોનો અનંતમો ભાગ જ મુક્ત થાય છે. અથવા આ દલીલોનુ શુ કામ છે? આ બાબત તને હું કહું છું માટે પણ તારે સ્વીકારી લેવી જોઈએ.   (૧૮૨૮-૩૦)

મંડિક — તમારા વચનને હું સત્ય શા માટે માનું?

भगवान — આટલી ચર્ચામાં એટલી તો તને ખાત્રી થઈ જ છે કે હું તારા સંશયથી માંડીને જે કાંઈ બોલ્યો છુ તે સાચું જ છે; તો પછી તે બધાં વચનની જેમ મારું આ વચન પણ તારે સાચું જ માનવું જોઈએ. અથવા એમ માન કે હું સર્વજ્ઞ છું–વીતરાગ છું તેથી પણ તારે મારા વચનને, કોઈ મધ્યસ્થ એવા જ્ઞાતાના વચનની જેમ, સાચું જ માનવું જોઈએ. (૧૮૩૧)

सर्वज्ञवचनने प्रमाण मानो

તને એમ થાય છે કે 'આપ સર્વજ્ઞ છે. એ હું કેવી રીતે જાણું?' પણ તારો એવો સંશય અસ્થાને છે, કારણ કે તું જાણે છે કે હું બધાના બધા સંશયોને નિવારું છુ. જો હું સર્વજ્ઞ ન હોઉં તો મારાથી સર્વસંશયોનુ નિવારણ કરી શકાય જ નહિ માટે તારે મારી સર્વજ્ઞતામા સંદેહ ન કરવો જોઈએ.

मंडिक — પણ બીજો કોઈ સર્વસંશયોનુ નિવારણ કરનાર દેખાતો નથી જે સર્વજ્ઞ પણ હોય; તેથી દૃષ્ટાન્તના અભાવમાં આપને સર્વજ્ઞ કેવી રીતે માની શકાય?

भगवान — દૃષ્ટાન્તનુ શું કામ છે? જ્ઞાન વિના સંશયનુ નિવારણ તો થઈ જ શકે નહિ એ વાત તો સિદ્ધ જ છે હવે તમારામાંથી જેને જે કાંઈ સંદેહ હોય તે પૂછો અને જુઓ કે હું તે બધા સંશયનુ નિવારણ કરું છું કે નહિ. સર્વ સંશયોનું નિવારણ સર્વજ્ઞ વિના તો સંભવે જ નહિ. અને જો હું સર્વ સંશયોનું નિવારણ કરતો હોઉં તો મને શા માટે તમે બધા સર્વજ્ઞ ન માનો? (૧૮૩૨)

मंडिक — આપે એમ કહ્યું કે ભવ્યોનો અનન્ત ભાગ જ મુક્ત થઈ શકે છે: અર્થાત કેટલાક ભવ્યો એવા પણ છે જે કદી સિદ્ધ નહિ થાય; તો પછી તેઓને અભવ્ય જ કહેવા જોઈએ, ભવ્ય શા માટે કહો છો? (૧૮૩૩)

भगवान — ભવ્યનો અર્થ યોગ્ય છે. એટલે કે તે જીવમા મોક્ષ પ્રાપ્ત કરવાની યોગ્યતા છે જેમા યોગ્યતા હોય તે બધા મોક્ષે જાય જ છે એમ તો ન કહી શકાય, પણ જે ભવ્ય જીવને મુક્ત થવાની સંપૂર્ણ સામગ્રી મળે છે તે જ જાય છે. આથી ભવ્ય જીવના મોક્ષ ન થવામાં કારણ સામગ્રીનો અભાવ છે, પણ યોગ્યતાનો અભાવ નથી જેમ સુવર્ણ–મણિ–પાષાણ–ચન્દનકાષ્ઠ એ બધાંમાં પ્રતિમા થવાની યોગ્યતા છતાં તે બધાં દ્રવ્યો પ્રતિમા બનતાં નથી; પણ શિલ્પી મૂર્તિનુ નિર્માણ તેમાંથી જ કરી શકે છે, અન્યમાંથી નહિ. એટલે જેમ ઉક્ત જે દ્રવ્યોમાંથી પ્રતિમાનુ નિર્માણ ન થયુ હોય કે ન થવાનું હોય તેમને પ્રતિમાને અયોગ્ય ન શકાય, તે જ પ્રકારે જે ભવ્યો મોક્ષે કદી જવાના નથી તેમને અભવ્ય ન જ કહી શકાય. સારાંશ એ છે કે નિયમ એવો બનાવી

मोक्षे न जनारा भव्यो कैम?

શકાય કે જે દ્રવ્યો પ્રતિમાયોગ્ય છે તેની જ પ્રતિમા બને છે, અન્યની નહિ —અને જે જીવો ભવ્ય છે તેઓ જ મોક્ષે જાય છે, અન્ય નહિ. પણ એવો નિયમ ન બનાવી શકાય કે જે દ્રવ્યો પ્રતિમાયોગ્ય છે તેની પ્રતિમા બને જ છે. અને જે જીવો ભવ્ય છે તેઓ મોક્ષે જાય જ છે (૧૮૩૪)

અથવા, કનક અને કનકપાષાણના સંયોગમા વિયોગની યોગ્યતા છતાં એટલે કે કનકને કનકપાષાણથી જુદું પાડી શકાય છે છતાં બધા જ કનક-પાષાણથી કનક જુદું પડે છે એમ નથી બનતું, પણ જેને વિયોગની સામગ્રી મળે છે તેથી જ કનક જુદું પડે છે: વળી સામગ્રી છતાં કનક સર્વ પ્રકારના પાષાણથી નહિ પણ કનકપાષાણથી જ જુદું પડે છે, એટલે તે કનકપાષાણની જ વિશેષ યોગ્યતા મનાય છે, સર્વની નહિ: તે જ પ્રકારે ભલે બધા ભવ્યો મોક્ષે ન જાય છતાં ભવ્ય જ મોક્ષે જતા હોઈ મોક્ષની યોગ્યતા ભવ્યમાં જ મનાય છે. અને કોઈ પણ અભવ્ય મોક્ષે જતો નથી તેથી અભવ્યમાં મોક્ષે જવાની યોગ્યતાનો અસ્વીકાર કરવામા આવ્યો છે. (૧૮૩૫-૩૬)

મંડિક — મોક્ષની ઉત્પત્તિ જો ઉપાયથી થતી હોય તો મોક્ષને કૃતક-જન્ય માનવો પડે છે અને જે કૃતક હોય છે તે નિત્ય નહિ પણ અનિત્ય હોય છે; તેથી ઘટાદિની જેમ કૃતક હોવાથી મોક્ષને પણ અનિત્ય માનવો જોઈએ

मोक्ष कृतक छता नित्य

ભગવાન — જે કૃતક હોય તે અનિત્ય જ હોય એવો નિયમ વ્યભિચારી છે, કારણ કે ઘટાદિનો પ્રધ્વંસાભાવ કૃતક છતાં નિત્ય છે. પ્રધ્વંસાભાવને જો અનિત્ય માનવામા આવે તો પ્રધ્વંસાભાવનો અભાવ થઈ જવાથી ઘટાદિ પદાર્થો પુનઃ ઉપસ્થિત થઈ જાય. માટે પ્રધ્વંસાભાવ કૃતક છતાં નિત્ય જ છે: તે જ પ્રકારે મોક્ષ પણ કૃતક છતાં નિત્ય માનવામાં શો વાંધો છે? (૧૮૩૭)

મંડિક — પ્રધ્વંસાભાવ તો અભાવરૂપ હોવાથી અવસ્તુ છે, તેથી તેના ઉદાહરણથી ઉક્ત નિયમનો બાધ ન થઈ શકે.

ભગવાન - પ્રધ્વંસાભાવ એ માત્ર અભાવરૂપ નથી, પણ ઘટવિનાશથી વિશિષ્ટ એવો પુદ્ગલસંઘાતરૂપ ઘટપ્રધ્વંસાભાવ હોવાથી તે ભાવરૂપ વસ્તુ છે, એટલે તે ઉદાહરણ બની શકે છે (૧૮૩૮)

અથવા તો એ વાતને પણ જવા દે. તારા પ્રશ્નનું સમાધાન હું બીજી રીતે કરું છું. તેં મોક્ષને કૃતક કહ્યો છે. અને કૃતક હોવાથી મોક્ષ અનિત્ય હોવો જોઇએ એવુ તારું અનુમાન છે. પણ મોક્ષનો અર્થ એટલો જ છે કે જીવથી કર્મ છૂટાં પડી જાય છે. એટલે હું તને પૂછું છું કે કર્મપુદ્ગલો જીવથી માત્ર છૂટાં પડી ગયાં તેથી જીવમાં એકાંતરૂપે એવું શું થઈ ગયું જેથી તું મોક્ષને કૃતક કહે છે?

मोक्ष एकान्तभावे कृतक नथी

જેમ આકાશમાં રહેલા ઘડાને મુદ્‌ગરથી ફોડી નાખવામાં આવે તો આકાશમાં કશી જ નવી વિશેષતા નથી આવતી, તેમ કર્મને તપસ્યાદિ ઉપાયો વડે નષ્ટ કરવામાં આવે તો જીવમાં પણ કશું જ નવું ઉત્પન્ન થતું નથી; તો મોક્ષને એકાંતરૂપે કૃતક કેમ કહેવાય?

મણ્ડિક — કર્મના વિનાશને આપ મોક્ષ કહો છો. જેમ મુદ્‌ગરથી ઘટનો વિનાશ થાય છે તેથી વિનાશ કૃતક કહેવાય છે, તે જ પ્રમાણે તપસ્યાદિથી થતો કર્મવિનાશ પણ કૃતક જ છે અને તેથી મોક્ષ પણ કૃતક થયો, અને અનિત્ય પણ.

ભગવાન — ઘટવિનાશ અને કર્મવિનાશને તું કૃતક કહે છે, પણ ઘટવિનાશ અને કર્મવિનાશ શું છે તે તું જાણતો નથી તેથી જ તેને કૃતક કહે છે. વસ્તુતઃ ઘટવિનાશ એ બીજું કાંઈ નથી પણ ઘટરહિત કેવળ આકાશ એ જ ઘટવિનાશ છે. આમાં આકાશ તો સદાવસ્થિત હોઈ નિત્ય જ છે તેથી તેને કૃતક કેવી રીતે કહી શકાય? મુદ્‌ગરે ઉપસ્થિત થઈને આકાશમાં તો કશું જ નવું કર્યું નથી, પછી શા માટે ઘટવિનાશરૂપ કેવલાકાશને કૃતક કહેવું? તે જ પ્રકારે કર્મનો વિનાશ એટલે બીજું કાંઈ નહિ, પણ કર્મરહિત એવો કેવલ આત્મા જ છે. અહીં તપસ્યાદિથી આત્મામાં કશું જ નવું ઉત્પન્ન થતું નથી, કારણ કે આકાશની જેમ આત્મા સદા અવસ્થિત હોવાથી નિત્ય છે. એટલે મોક્ષને કૃતક કે અનિત્ય એકાંતરૂપ માની શકાય નહિ અને મોક્ષને જો એકાંતરૂપે નહિ પણ કથંચિત્ અર્થાત પર્યાયદૃષ્ટિથી કૃતક માનતો હોય તો એમાં મને કાંઈ વાંધા જેવું નથી, કારણ કે હું માનુ છુ કે વિશ્વના બધા પદાર્થો દ્રવ્ય અને પર્યાય ઉભયની અપેક્ષાએ નિત્ય અને અનિત્ય છે એટલે મોક્ષ પણ નિત્ય તેમ જ અનિત્ય છે. (૧૮૩૧)

મણ્ડિક — જેમ ઘડો ફૂટી જાય છતાં તેના કપાલ સાથે આકાશનો સંયોગ બન્યો રહે છે, તેમ જીવે જે કર્મોની નિર્જરા કરી દીધી હોય તે કર્મો અને જીવ એ બન્ને લોકમા જ રહે છે તેથી તેમનો પણ સંયોગ કાયમ જ રહે છે — તો ફરી પણ જીવ કર્મનો બંધ કેમ નથી થતો?

ભગવાન — જેમ નિરપરાધીને કેદ નથી મળતી તેમ આત્મામાં પણ બંધકારણના અભાવ હોવાથી તે ફરી બદ્ધ નથી થતો. મુક્ત જીવ

मोक्षमां जीव-कर्मनो संयोग छता बंध नथी

અશરીર છે તેથી કર્મબંધના કારણભૂત મન–વચન–કાયનો યોગ ન હોવાથી તેને પુનઃ કર્મબંધનો પ્રસંગ જ નથી. માત્ર કર્મવર્ગણાના પુદ્‌ગલોનો આત્મા સાથે સંયોગ હોય એટલા માત્રથી કર્મબંધ માની શકાય નહિ, કારણ તેમ માનવા જતાં બધા જીવોને સમાનભાવે કર્મબંધ થવો જોઈએ, કારણ કે કર્મવર્ગણાના પુદ્‌ગલો સર્વત્ર વિદ્યમાન છે. આ પ્રકારે અતિપ્રસંગાદિ દોષો હોવાથી માત્ર જીવ–કર્મપુદ્‌ગલનો સંયોગ જ

કર્મબંધનું કારણ માની શકાય નહિ, પણ જીવના મિથ્યાત્વાદિ દોષો અને યોગને લઈને બંધ થાય છે. (૧૮૪૦)

मंडिक — સૌગતો માને છે કે આત્મા ફરી ફરી સંસારમાં આવે છે; તો આપનો આ બાબતમાં શો મત છે?

भगवान — મુક્ત જીવ ફરીને સંસારમાં જન્મ લેતો નથી, કારણ કે તેના જન્મનું કારણ છે જ નહિ. જેમ બીજના અભાવમાં અંકુરની ઉત્પત્તિ નથી તેમ. જન્મનું બીજ જે કર્મ છે તે તો મુક્તાત્મામાં નથી, તેથી જન્મ થતો ન હોવાથી તે સદા મુક્ત જ રહે છે. (૧૮૪૧)

मुक्त फरी संसारमां न आवे

વળી મુક્તાત્મા નિત્ય છે, કારણ કે તે દ્રવ્ય છતાં અમૂર્ત છે, આકાશની જેમ.

मंडिक — અમૂર્ત દ્રવ્ય હોવાથી આત્માને આપ આકાશની જેમ નિત્ય માનો છો, તો તે જ હેતુથી તેને આકાશની જેમ સર્વવ્યાપી પણ માનવો જોઈએ.

भगवान — આત્માને સર્વવ્યાપી માની શકાય નહિ, કારણ કે તેમાં અનુમાનથી બાધા છે. તે આ પ્રમાણે -- આત્મા અસર્વગત છે, કારણ કે તે કર્તા છે, કુલાલની જેમ. આત્મામાં કર્તૃત્વધર્મ અસિદ્ધ નથી. જો તે કર્તા ન હોય તો ભોક્તા કે દ્રષ્ટા પણ ન બની શકે; માટે તેને કર્તા માનવો જ જોઈએ. (૧૮૪૨)

आत्मा व्यापक नथी

मंडिक — શું આપ આત્માને એકાન્ત નિત્ય માનો છો?

भगवान — નહિ. આ તો જે લોકો આત્માને બૌદ્ધોની જેમ એકાન્ત અનિત્ય કહે છે તેમના નિરાકરણ માટે આત્માનું નિત્યત્વ સિદ્ધ કર્યું છે. વસ્તુતઃ આત્માના નિત્યત્વ માટે ઐકાન્તિક આગ્રહ મને છે જ નહિ, કારણ કે મારા મતે બધા પદાર્થો ઉત્પાદ-સ્થિતિ-ભંગ એ ત્રણે ધર્મોથી યુક્ત હોઈ નિત્યાનિત્ય છે. જ્યારે માત્ર પર્યાયની વિવક્ષા હોય ત્યારે પદાર્થ અનિત્ય કહેવાય છે, અને દ્રવ્યની અપેક્ષાએ તે નિત્ય કહેવાય છે. જેમકે ઘટ વિશે કહેવાય કે માટીનો પિંડ નાશ થાય છે અને માટીનો ઘટ ઉત્પન્ન થાય છે, પણ માટી તો કાયમ જ છે, તે જ પ્રમાણે મુક્ત વિશે કહી શકાય કે તે સંસારી આત્મારૂપે નષ્ટ થયો, મુક્ત આત્મારૂપે ઉત્પન્ન થયો, અને જીવત્વ-સોપયોગત્વાદિ ધર્મે કરીને જીવરૂપે તો કાયમ જ છે. તે જ પ્રકારે તે જ મુક્ત જીવ વિશે કહી શકાય કે તે પ્રથમ સમયના સિદ્ધરૂપે નષ્ટ થયો, દ્વિતીય સમયના સિદ્ધ રૂપે ઉત્પન્ન થયો, પણ દ્રવ્યત્વ જીવત્વાદિ ધર્મે કરી અવસ્થિત જ છે. એટલે જ્યારે પર્યાયોની વિવક્ષા કરવામાં

आत्मा नित्यानित्य छे

આવે ત્યારે પદાર્થ અનિત્ય કહેવાય છે અને દ્રવ્યની વિવક્ષા કરવામાં આવે ત્યારે તે નિત્ય કહેવાય છે. (૧૮૪૩)

મંડિક — આત્મા જો સર્વગત નથી તો પછી મુક્તાત્મા ક્યાં રહે છે?

ભગવાન — હે સૌમ્ય! મુક્તાત્મા લોકના અગ્રભાગમાં વિરાજે છે.

મંડિક — મુક્ત જીવમાં વિહાયોગતિ નામ કર્મ તો છે નહિ તેથી લોકના અગ્ર ભાગમાં તે કેવી રીતે ગતિ કરે છે?

लोकाग्र भागे मुक्त रहे छे

ભગવાન — જ્યારે જીવનાં બધાં કર્મો નષ્ટ થઈ જાય છે અને તે કર્મભારથી હળવો બની જાય છે ત્યારે કર્મ વિના પણ તેના ઊર્ધ્વગતિરૂપ સ્વાભાવિક પરિણામને કારણે જીવ એક જ સમયમાં ઊંચે લોકાન્ત સુધી પહોંચી જાય છે. જીવને સકલ કર્મના વિનાશથી જેમ સિદ્ધત્વ પર્યાયનો લાભ થાય છે તેમ ઉક્ત ઊર્ધ્વગતિ પરિણામ પણ પ્રાપ્ત થાય છે, તેથી તે એક જ સમયમાં લોકના અગ્રભાગમાં પહોંચી જાય છે.

વળી, મુક્ત જીવની ઊર્ધ્વગતિના સમર્થનમાં શાસ્ત્રમાં અનેક દૃષ્ટાન્તો પણ આપવામાં આવે છે તે આ પ્રમાણે —

"[૧]અલાબુ, એરંડબીજ, અગ્નિ, ધૂમ અને ધનુષ્યથી મુક્ત બાણમાં જેમ પૂર્વપ્રયોગથી ગતિ થાય છે તેમ સિદ્ધની ગતિ સમજવી."

આ વસ્તુને સમજવા માટે થોડો ખુલાસો જરૂરી છે. અલાબુ–તૂંબડાને માટીના અનેક લેપો કરીને પાણીમાં ડુબાડી દીધું હોય તો તે ક્રમશઃ લેપો ખસી જતાં જેમ પાણી ઉપર આવી જાય છે તેમ જીવ પણ કર્મલેપથી મુક્ત થઈને ઊર્ધ્વગતિ કરે છે. કોપમા રહેલુ એરંડબીજ કોપ તૂટી જતાં જેમ ઉપર ઊડે છે તેમ જીવ પણ કર્મકોપથી બહાર નીકળે છે ત્યારે સ્વાભાવિક રીતે ઊર્ધ્વગમન કરે છે. જેમ અગ્નિ અને ધૂમ સ્વભાવે જ ઊંચે જાય છે તેમ જીવ પણ સ્વાભાવિક તથા ગતિપરિણામથી ઊંચે ગમન કરે છે. અને ધનુષ્ય ખેંચીને બાણને છોડવાથી અગર કુંભારનુ ચક્ર, તે જેમ પૂર્વપ્રયોગથી ગતિ કરે છે, તેમ જીવ પણ ઊર્ધ્વ ગતિ કરે છે. (૧૮૪૪)

મંડિક—શું અરૂપી પણ સક્રિય હોય? આકાશાદિ અરૂપી પદાર્થો નિષ્ક્રિય જ છે તો આપ આત્માને સક્રિય કેવી રીતે માનો છો?

१. लाउ य एरंडफले अग्गी धूमो य इसु धणुविमुक्का ।
गइ पुव्वपओगेणं एव सिद्धाण वि गई उ ॥"

ભગવાન—હું તને જ પૂછું છું કે અરૂપી એવા આકાશાદિ છે તો પછી આત્મા અરૂપી છતાં ચેતન કેમ છે? જેમ અરૂપી છતાં આત્મામાં ચૈતન્ય એ વિશેષ ધર્મ છે તેમ સક્રિયત્વ એ પણ વિશેષ ધર્મ છે એમાં શો વિરોધ છે? (૧૮૪૫)

आत्मा अरूपी छतां सक्रिय

વળી, આત્માનું સક્રિયત્વ અનુમાનથી પણ સિદ્ધ છે. તે આ પ્રમાણે—આત્મા સક્રિય છે, કર્તા હોવાથી, કુંભારની જેમ. અથવા ભોક્તા હોવાથી આત્મા સક્રિય છે અથવા દેહપરિસ્પન્દ પ્રત્યક્ષ હોવાથી આત્મા સક્રિય હોવો જોઈએ. જેમ યન્ત્રપુરુષમાં પરિસ્પન્દ દેખાય છે તેથી તે સક્રિય છે તેમ આત્મામાં પણ દેહપરિસ્પન્દ પ્રત્યક્ષ હોવાથી તે પણ સક્રિય છે. (૧૮૪૬)

મંડિક—દેહમાં પરિસ્પન્દ છે તેથી દેહને સક્રિય માનવો જોઈએ, આત્માને નહિ.

ભગવાન—દેહના પરિસ્પન્દમાં આત્માનો પ્રયત્ન કારણ છે, તેથી આત્માને સક્રિય માનવામાં આવ્યો છે.

મંડિક—પણ પ્રયત્ન એ તો ક્રિયા નથી. તેથી પ્રયત્નને કારણે આત્માને સક્રિય ન મનાય.

ભગવાન—પ્રયત્ન ભલેને ક્રિયા ન હોય, પણ જે આકાશની જેમ નિષ્ક્રિય હોય તેમાં પ્રયત્ન પણ ન સંભવે, તેથી આત્માને સક્રિય માનવો જોઈએ. વળી વસ્તુતઃ પ્રયત્ન એ પણ ક્રિયા જ છે. અને ધારો કે તે ક્રિયા નથી તો પછી અમૂર્ત એવો પ્રયત્ન દેહના પરિસ્પન્દમાં શા હેતુથી કારણ બને છે તે બતાવવું જોઈએ.

મંડિક—પ્રયત્નને બીજા કશા હેતુની અપેક્ષા નથી, તે સ્વતઃ જ દેહ-પરિસ્પન્દમાં નિમિત્ત બને છે.

ભગવાન—તો પછી સ્વતઃ આત્માથી જ દેહપરિસ્પન્દ થાય છે તેમ માનો; વ્યર્થ એવા પ્રયત્નને શા માટે માનવો?

મંડિક—દેહપરિસ્પન્દમાં કોઈ અદૃષ્ટને જ કારણ માનવું જોઈએ, આત્મા તો નિષ્ક્રિય હોવાથી કારણ બની શકે નહિ.

ભગવાન—તે અદૃષ્ટ કારણ મૂર્ત છે કે અમૂર્ત? જો અમૂર્ત હોય તો પછી આત્મા પોતે જ શા માટે દેહપરિસ્પન્દનું કારણ ન બને? આત્મા પણ અમૂર્ત છે. અને જો અદૃષ્ટ કારણ મૂર્ત હોય તો પછી તે કાર્મણ દેહ જ સંભવે, અન્ય નહિ. પણ તે કાર્મણ શરીરમાં પણ જો પરિસ્પન્દ હોય તો જ તે બાહ્ય શરીરના પરિસ્પન્દમાં કારણ બની શકે, અન્યથા નહિ. એટલે પાછો પ્રશ્ન થાય કે તે કાર્મણ શરીરના પરિસ્પન્દમાં શું કારણ છે? અને જે એનું કારણ હોય તેમાં

પણ પરિસ્પન્દનું કારણ કોઈ અન્ય હોવું જોઈએ—આમ અનવસ્થા દોષ આવે છે. અને જો કાર્મણ દેહમાં સ્વભાવથી જ પરિસ્પન્દ માનવામાં આવે તો બાહ્ય શરીરમાં પણ સ્વભાવથી પરિસ્પન્દ માનવો જોઈએ; અદૃષ્ટ એવા મૂર્ત કાર્મણ શરીરને શા માટે પરિસ્પન્દનુ કારણ માનવું ?

મણ્ડિક—હા, એ જ બરાબર છે. બાહ્ય શરીરમાં પરિસ્પંદ સ્વભાવથી જ થાય છે, માટે તે કારણે આત્માને સક્રિય માનવાની આવશ્યકતા નથી.

ભગવાન—પણ શરીરમાં જે પ્રકારનો પ્રતિનિયત વિશિષ્ટ પરિસ્પન્દ દેખાય છે તે સ્વાભાવિક માની શકાય નહિ, કારણ કે શરીર જડ છે. "[1]જે વસ્તુ સ્વાભાવિક હોય છે અર્થાત્ બીજા કોઈ કારણની અપેક્ષા નથી રાખતી તે વસ્તુ સદૈવ હોય છે અથવા કદી નથી હોતી." આ ન્યાયે શરીરમાં જો પરિસ્પન્દ સ્વાભાવિક હોય તો તે સદૈવ એક જેવો જ હોવો જોઈએ, પણ વસ્તુતઃ શરીરની ચેષ્ટા નાના પ્રકારની છતાં અમુક પ્રકારે નિયત જ દેખાય છે તેથી તેને સ્વાભાવિક માની શકાય નહિ; એટલે કર્મસહિત આત્માનો જ શરીરની પ્રતિનિયત વિશિષ્ટ એવી ક્રિયામાં વ્યાપાર માનવો જોઈએ. તેથી આત્મા સક્રિય જ છે. (૧૮૪૭-૪૮)

મણ્ડિક — સંસારી જીવ સકર્મ હોવાને કારણે સક્રિય સિદ્ધ થયો, પણ મુક્તાત્મામાં તો કર્મ નથી તેથી તે તો નિષ્ક્રિય જ હોવો જોઈએ. છતાં તેને સક્રિય માનતા હો તો તેમાં શું કારણ છે?

ભગવાન — મેં તને બતાવ્યુ તો છે જ કે મુક્તાત્માની ગતિક્રિયા સ્વાભાવિક તથા ગતિપરિણામને કારણે થાય છે. અને એ પણ બતાવ્યું છે કે કર્મવિનાશથી જેમ સિદ્ધત્વરૂપ ધર્મને જીવ પ્રાપ્ત કરે છે તેમ તથાવિધ ગતિપરિણામને પણ પ્રાપ્ત કરે છે. (૧૮૪૯)

મંડિક — મુક્તાત્મામાં ગતિ છે એ આપનુ કહેવું યુક્તિયુક્ત છે; પણ હવે પ્રશ્નને થાય છે કે સિદ્ધાલયથી આગળ પણ તેની ગતિ કેમ નથી થતી?

ભગવાન — કારણ કે ત્યાર પછી ગતિસહાયક દ્રવ્ય ધર્માસ્તિકાયનો અભાવ છે.

મણ્ડિક — આગળ ધર્માસ્તિકાય શા માટે નથી?

ભગવાન — ગતિસહાયક ધર્માસ્તિકાય લોકમાં જ છે, અલોકમાં નથી. સિદ્ધાલયથી આગળ અલોક છે તેથી તેમાં ધર્માસ્તિકાય નથી. અલોકમા ગતિ નથી અતઃ જીવની ગતિ પણ તેથી આગળ નથી થતી. (૧૮૫૦)

મણ્ડિક — પણ લોકથી ભિન્ન એવો અલોક છે તેમાં શું પ્રમાણ છે?

૧. "नित्य सत्त्वमसत्त्वं वा हेतोरन्यानपेक्षणात"

भगवान — લોકનો વિપક્ષ હોવો જોઈએ, કારણ કે તે વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદનો અભિધેય છે. જે વ્યુત્પત્તિવાળા શુદ્ધ પદથી અભિધેય હોય છે તેનો વિપક્ષ હોય છે, જેમ ઘટનો અઘટ. તે જ પ્રકારે લોકનો પણ વિપક્ષ અલોક હોવો જ જોઈએ.

अलोकमां प्रमाण

मण्डिक — લોક નહિ તે અલોક, અર્થાત્ ઘટાદિ પદાર્થમાંથી કોઈને પણ અલોક કહી શકાય છે તો એ બધાથી સ્વતંત્ર એવો અલોક માનવાની શી આવશ્યકતા છે?

भगवान — અલોકને ઘટાદિ પદાર્થરૂપ નહિ, પણ એ બધાથી સ્વતન્ત્ર માનવાની આવશ્યકતા એટલા માટે છે કે અહીં પર્યુદાસનિષેધ અભિપ્રેત છે, એટલે નિષેધ્યને અનુરૂપ જ વિપક્ષ હોવો જોઈએ. પ્રસ્તુતમાં લોક નિષેધ્ય છે અને તે આકાશવિશેષ છે એટલે અલોક પણ તેને અનુરૂપ જ હોવો જોઈએ. જેમકે આ 'અપંડિત છે' એમ કહેવાથી કેવળ અભાવ નથી સમજાતો કે કોઈ અચેતન ઘટાદિ વસ્તુનો પણ તેથી બોધ નથી થતો, પણ વિશિષ્ટ જ્ઞાન રહિત કોઈ ચેતન પુરુષ વિશેષનો જ બોધ થાય છે; એવી રીતે અહીં પણ વસ્તુભૂત આકાશ-વિશેષનો જ બોધ અલોક શબ્દથી થવો જોઈએ. કહ્યું પણ છે કે —

"[1] જે કાર્યને नञ्‌યુક્ત કે 'इव' યુક્ત કહેવામાં આવ્યું હોય છે તેથી સમાન પણ અન્ય એવા અધિકરણનો — પદાર્થનો, લોકને વિશે પણ બોધ કરાય છે."

"[2] नञ् અને इवयुक्त પદનો અર્થ અન્ય પણ સદૃશ એવું અધિકરણ — વસ્તુ સમજાય છે."

સારાંશ એ છે કે લોકનો વિપક્ષ અલોક પણ માનવો જોઈએ.

धर्माधर्मास्तिकायोनी सिद्धि

આ પ્રકારે લોક અને અલોક એ બન્ને વસ્તુભૂત હોવાથી લોકને અલોકથી ભિન્ન કરનાર કોઈ તત્ત્વ પણ સિદ્ધ થાય છે. અને તે ધર્મ અને અધર્માસ્તિકાય છે. અર્થાત્ જેટલા આકાશક્ષેત્રમા ધર્મ-અધર્મ છે તે લોક છે. એ રીતે તે બન્ને અસ્તિકાયો લોકનો પરિચ્છેદ ન કરાવતા હોય તો આકાશ સર્વત્ર સમાનભાવે વ્યાપ્ત છે છતાં 'આ લોક' અને 'તે અલોક' એવો ભેદ શાથી પડે? (૧૮૫૨)

ઉક્ત પ્રકારે અલોકાકાશથી ધર્મ અને અધર્મ એ બન્ને અસ્તિકાય વડે કરીને લોકાકાશનો વિભાગ ન થતો હોય તો જીવ અને પુદ્ગલને ગતિ કરવામાં કશાનો પ્રતિઘાત ન હોવાથી તેઓ અપ્રતિહત ગતિ થઈ જાય અને અલોક તો

---

1 "नञ्‌युक्तमिवयुक्तं वा यद्धि कार्यं विधीयते ।
तुल्याधिकरणेऽन्यस्मिँल्लोकेऽप्यर्थगतिस्तथा ॥"

2 "नञ्-इवयुक्तमन्यसदृशाधिकरणे तथा ह्यर्थगतिः ।"

અનંત હોવાથી તેમની ગતિનો ક્યાંય અંત જ ન આવે. અને જો તે પ્રકારે જીવ અને પુદ્ગલની ગતિનો અંત જ ન હોય તો જીવ–પુદ્ગલનો સંબંધ જ ન થાય. અને જો તેમનો સંબંધ ન થાય તો પુદ્ગલ સ્કંધોની ઔદારિક આદિ વિચિત્ર રચના પણ ન બને અને પરિણામે બંધ–મોક્ષ–સુખ–દુ:ખ ઇત્યાદિ સાંસારિક વ્યવહારનો લોપ થાય. માટે લોકાલોકનો વિભાગ માનવો જોઈએ અને તે વિભાગ કરનાર ધર્મ અને અધર્મ એ બન્ને અસ્તિકાયો પણ માનવા જોઈએ. (૧૮૫૩)

જેમ માછલાની ગતિ પાણી વિના નથી થતી તેમ ગતિસહાયક દ્રવ્ય લોકથી પર અલોકમાં ન હોવાથી જીવ અને પુદ્ગલની ગતિ પણ અલોકમાં નથી થતી; એટલે લોકમાં ગતિસહાયક એવું ધર્માસ્તિકાય દ્રવ્ય માનવું જોઈએ જે લોકપરિમાણ છે. (૧૮૫૪)

વળી લોક પ્રમેય છે તેથી તેનું કોઈ પરિમાણ કર્તા દ્રવ્ય અવશ્ય હોવું જોઈએ. જેમ જ્ઞેય હોવાથી તેના પરિચ્છેદક જ્ઞાનનું અસ્તિત્વ મનાય છે તેમ લોકના પરિમાણકર્તા દ્રવ્યનું — ધર્માસ્તિકાયનું અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ.

અથવા, જીવ અને પુદ્ગલો જ લોક કહેવાય છે. અને તે પ્રમેય છે તેથી તેનું પરિમાણકર્તા દ્રવ્ય કોઈ હોવું જોઈએ. જેમ શાલ્યાદિ ધાન્ય પ્રમેય છે તો તેનું પરિમાણકર્તા દ્રવ્ય પ્રસ્થ છે તેમ જીવ-પુદ્ગલાત્મક લોકનું પરિમાણકર્તા દ્રવ્ય ધર્માસ્તિકાય છે. અને આકાશ તો સર્વત્ર સમાન હોવાથી જો અલોક માનવામાં આવે તો જ ધર્માસ્તિકાયની સાર્થકતા થાય. માટે ધર્માસ્તિકાયથી પરિચ્છિન્ન એવા લોકથી ભિન્ન અલોક માનવો જોઈએ અને લોકના અગ્રભાગમાં જ સિદ્ધ અવસ્થિત થઈ જાય છે એમ માનવું જોઈએ. (૧૮૫૫)

મંડિક — સિદ્ધોનું સ્થાન તે સિદ્ધસ્થાન કહેવાય આથી તે સિદ્ધોનું અધિકરણ છે. અને જે અધિકરણ હોય છે ત્યાંથી તો પતન અવશ્ય થાય છે; જેમ વૃક્ષથી ફલનું અથવા પર્વતાદિ સ્થાનથી દેવદત્તનું; માટે સિદ્ધસ્થાનમાંથી સિદ્ધોનું પણ પતન થવું જોઈએ.

ભગવાન — અહીંયાં ‘સિદ્ધોનું સ્થાન’ એમાં જે છઠ્ઠી વિભક્તિ છે તે કર્તાઅર્થમાં સમજવાની છે, એટલે કે સિદ્ધકર્તૃક સ્થાન અર્થાત્ ‘સિદ્ધ રહે છે’ એવો તેનો અર્થ થાય છે. આથી સિદ્ધ અને તેના સ્થાનનો ભેદ નહિ પણ અભેદ વિવક્ષિત છે. સારાંશ એ છે કે સિદ્ધનું સ્થાન સિદ્ધથી જુદું નથી જેથી તે સ્થાનથી પતન માનવું પડે. (૧૮૫૬)

સિદ્ધસ્થાનથી પતન નથી

અથવા, સિદ્ધથી સ્થાનનો ભેદ માનીએ તોપણ એ સ્થાન આકાશ જ છે. અને આકાશ તો નિત્ય હોવાથી તેનો વિનાશ થતો નથી. અને તેથી પતનને અવકાશ નથી. વળી મુક્તાત્મામાં કર્મ પણ નથી. અને કર્મ વિના પતન સંભવે કેવી રીતે? સિદ્ધમાં જે ગતિક્રિયાનું પ્રથમ સમર્થન કર્યું છે તે પણ માત્ર એકસમય માટે હોય છે અને તે પૂર્વપ્રયોગથી થાય છે ઇત્યાદિ બતાવ્યુ જ છે; એટલે તે ગતિક્રિયા પણ પુનઃ થતી જ નથી; તેથી પણ પતનને અવકાશ નથી. વળી, પોતાનો પ્રયત્ન, આકર્ષણ, વિકર્ષણ, ગુરુત્વાદિ આ બધાં કારણો પતનનાં છે, પણ તેમનો સંભવ મુક્તમાં છે નહિ, કારણ કે તદુત્પાદક કારણનો અભાવ છે; એટલે સિદ્ધનુ પતન કેવી રીતે થાય? (૧૮૫૭)

વળી, 'સ્થાન છે માટે પતન હોવું જોઈએ' એ નિયમ જ વ્યભિચારી છે; તેથી પણ મુક્તમાં પતન માની શકાય નહિ. આકાશને નિત્ય સ્થાન છે છતાં આકાશનું પતન થતું નથી, એટલે સ્થાન છતાં આકાશનુ પતન જો ન હોય તો મુક્તને પણ સ્થાન છતાં શા માટે પતન માનવું? વળી 'સ્થાન છે માટે પતન છે' એમ કહેવું એ તો સ્વવચનથી જ વિરુદ્ધ છે. વસ્તુતઃ એમ કહેવું જોઈએ કે 'અસ્થાન છે માટે પતન છે.' સારાંશ એ છે કે સ્થાનને કારણે સિદ્ધનુ પતન માની શકાય નહિ. (૧૮૫૮)

મંડિક — ભવ અર્થાત સંસારમાંથી જ સિદ્ધ થાય છે એટલે બધા મુક્તોમાં એક એવો મુક્ત હોવો જોઈએ જે સર્વસિદ્ધોમાં આદિ હોય.

ભગવાન — તું એમ નિયમ કરવા માગે છે કે જેમાં સાદિત્વ – કાર્યત્વ હોય તેમાં કોઈ ને કોઈ પ્રથમ હોવું જોઈએ. પણ એવો નિયમ વ્યભિચારી છે, કારણ કે રાત અને દિવસ આદિવાળા હોવા છતાં કાલ અનાદિ હોવાથી કોઈપણ એક રાત કે દિવસને સર્વપ્રથમ નથી કહી શકાતાં, તેવી જ રીતે મુક્ત જીવ પણ આદિવાળા છતાં કોઈ પણ મુક્તને કાળની અનાદિતાને કારણે સર્વપ્રથમ કહી શકાતો નથી. (૧૮૫૯)

આદિસિદ્ધ કોઈ નથી

મંડિક — અનાદિકાલથી નવા નવા સિદ્ધો થતા આવે છે અને સિદ્ધિક્ષેત્ર તો પરિમિત છે તેથી તેમા અનંત સિદ્ધોનો સમાવેશ શી રીતે થઈ શકે?

ભગવાન — મુક્ત જીવો અમૂર્ત છે તેથી પરિમિત ક્ષેત્રમાં પણ અનંત મુક્તોના સમાવેશમાં કશી જ બાધા નથી. જેમ પ્રત્યેક દ્રવ્ય અનંત સિદ્ધોનાં અનંત જ્ઞાન અને દર્શનનો વિષય બને છે — અર્થાત્ એક જ દ્રવ્યમાં અનંત જ્ઞાન અને દર્શનો જો રહી શકતાં હોય અને એક જ નર્તકીમાં હજારો પ્રેક્ષકોની દૃષ્ટિ સમાઈ શકતી હોય તો પરિમિત ક્ષેત્રમાં

સિદ્ધોનો સમાવેશ

અનંત સિદ્ધોના સમાવેશમાં શી બાધા આવી શકે? વળી, નાના એવા ઓરડામાં અનેક દીપનો મૂર્ત પ્રકાશ સમાઈ જાય છે તો અમૂર્ત અનંત સિદ્ધોનો પરિમિત ક્ષેત્રમાં સમાવેશ કેમ ન થઈ શકે? (૧૮૬૦)

વેદવાક્યનો સમન્વય

આ પ્રકારે યુક્તિથી બંધ-મોક્ષની વ્યવસ્થા સિદ્ધ છે તેથી તારે તે માનવી જ જોઈએ. અને વેદમાં પણ બંધ અને મોક્ષનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું જ છે. "न हि वै सशरीरस्य प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति अशरीरं वा वसन्तं प्रियाप्रिये न स्पृशतः ॥" ઇત્યાદિ વેદવાક્યોનો તું યથાવત્ અર્થ જાણતો નથી તેથી જ તને બંધ અને મોક્ષના વિશે શંકા થાય છે. પણ તારે એવી શંકા કરવી જોઈએ નહિ, કારણ કે ઉક્ત વાક્યના પૂર્વાર્ધમાં શરીર સહિત જીવ વિશે અને ઉત્તરાર્ધમાં શરીરરહિત જીવ વિશે કહેવામાં આવ્યું છે, તેથી સ્પષ્ટરૂપે પૂર્વાર્ધથી બંધનું અને ઉત્તરાર્ધથી મોક્ષનું પ્રતિપાદન સિદ્ધ થાય છે.

વળી, "स एष विगुणो विभुर्न बध्यते" ઇત્યાદિ વાક્યોનું તાત્પર્ય તું સંસારી જીવને બંધ-મોક્ષ નથી એવું સમજે છે, પણ વસ્તુતઃ એ વાક્ય તો મુક્ત જીવના સ્વરૂપને પ્રતિપાદન કરનારું છે. મેં પણ તને બતાવ્યું જ છે કે મુક્તને તો બંધાદિ છે જ નહિ. એટલે ઉક્ત યુક્તિનું સમર્થન વેદવાક્યોથી પણ થાય છે, તેથી તારે બંધ-મોક્ષ વિશે શંકા ન કરવી જોઈએ. (૧૮૬૧-૬૨)

આ પ્રમાણે જ્યારે જરા-મરણથી રહિત એવા ભગવાને મંડિકના સંશયનું નિવારણ કર્યું ત્યારે તેણે પોતાના સાડાત્રણસો શિષ્યો સાથે દીક્ષા અંગીકાર કરી. (૧૮૬૩)

સાતમા ગણધર મૌર્યપુત્ર

દેવચર્ચા

મંડિકને દીક્ષિત થયેલો જાણીને મૌર્યપુત્રે પણ વિચાર્યું કે 'હું પણ ભગવાન પાસે જાઉં, વંદના કરું અને તેમની સેવા કરું;' અને તે ભગવાન પાસે આવી પહોંચ્યો. (૧૮૬૪)

જાતિ-જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાન સર્વજ્ઞ-સર્વદર્શી હતા તેથી તેમણે તેને 'મૌર્યપુત્ર કાશ્યપ' એમ નામ-ગોત્રથી બોલાવ્યો. (૧૮૬૫)

देव विशे सदेह અને તેને કહ્યું કે તારા મનમાં દેવ છે કે નથી એવો સંદેહ છે, કારણ કે તું વેદનાં પરસ્પર વિરોધી અર્થવાળાં વાક્યો સાંભળે છે; જેવાં કે [1]"स एष यज्ञायुधी यजमानोऽञ्जसा स्वर्गलोकं गच्छति" ઇત્યાદિ અને [2]अपाममोममृता अभूम, अगन्म ज्योतिरविदाम देवान्, किं नूनमस्मान् कृणवदरातिः किमु धूर्तिरमृतमर्त्यस्य।" ઇત્યાદિ વાક્યોના આધારે તને એમ લાગે છે કે સ્વર્ગમાં વસનારા દેવો છે. પણ તેથી વિરોધી અર્થનું પ્રતિપાદન કરનારાં વેદનાં વાક્યો પણ તું સાંભળે છે; જેવાં કે — "[3]को जानाति मायोपमान् गीर्वाणानिन्द्र-यम-वरुण-कुबेरादीन्।" ઇત્યાદિ તેથી તને લાગે છે કે દેવો તો છે જ નહિ.

વસ્તુતઃ એ વાક્યોનું તાત્પર્ય તને અજ્ઞાત છે તેથી જ તને સંશય છે. હું તને તેનો યથાર્થ ભાવ બતાવીશ તેથી તારા સંશયનું નિવારણ થઈ જશે. (૧૮૬૬)

---

૧. યજ્ઞ જેનું શસ્ત્ર છે તેવો યજમાન નિશ્ચિતરૂપે સ્વર્ગલોકમાં જાય છે

૨. મુદ્રિત ગણધરવાદમા પાઠ શુદ્ધ નથી તેથી ઉપર આપેલ શુદ્ધ પાઠને આધારે આ પ્રમાણે અર્થ થાય છે.

"હે અમૃત-સોમ! અમે તને-સોમને પીધા અને અમર થયા પ્રકાશ પામ્યા અને દેવોને જાણ્યા. હવે ભલા, શત્રુ અમને શું કરવાનો? કેમકે મરણશીલ માનવની ધૂર્તતા-બાજી તે અમારે માટે શા હિસાબની"?

સાયણે કરેલ અર્થ કરતાં ગ્રિફિથે કરેલ અર્થ વધારે સંગત લાગવાથી તે અનુસારે અહીં અર્થ આપવામા આવ્યો છે જુઓ ૮, ૪૮, ૩ Hymns of The Rigveda, Vol. II.

૩. માયા જેવા ઇન્દ્ર-વરુણ-યમ-કુબેરાદિ દેવોને કોણ જાણે છે?

વળી, દેવો નથી એવી તારી માન્યતાનું સમર્થન તું યુક્તિથી પણ કરે છે; જેમકે —

તું એમ વિચારે છે કે નારકો તો પરતંત્ર છે અને અત્યંત દુઃખી પણ છે તેથી તેઓ આપણી સમક્ષ આવવા શક્તિમાન નથી; એટલે તેઓ ન દેખાય છતાં બીજાના વચનને પ્રમાણ માનીને નારકોનુ અસ્તિત્વ શ્રદ્ધાનો વિષય બને છે. (૧૮૬૭)

પણ દેવો તો સ્વચ્છંદવિહારી છે — એટલે કે તેમને આવતા કોઈ રોકી શકે એમ નથી. અને તેઓ દિવ્ય પ્રભાવવાળા પણ છે, છતાં કદી દેખાતા નથી; એટલે શ્રુતિ–સ્મૃતિમાં દેવોનું અસ્તિત્વ બતાવ્યુ છે તોપણ તેમના વિશે સંશય અસ્થાને નથી. (૧૮૬૮)

પણ હે મૌર્યપુત્ર! તારે દેવની સત્તા વિશે સંદેહ કરવો ન જોઈએ.

संशयनुं निवारण : देवो प्रत्यक्ष छे

શ્રુતિ–સ્મૃતિના વચનના આધારે જ નહિ, પણ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી પણ તું દેવનુ અસ્તિત્વ માની લે. અહીં મારા આ સમવસરણમાં જ મનુષ્યથી ભિન્નજાતીય એવા ભવનપતિ–વ્યન્તર–જ્યોતિષ્ક–વૈમાનિક એ ચારે પ્રકારના દેવો ઉપસ્થિત છે તેમનું તું પ્રત્યક્ષ દર્શન કરી લે અને તારા સંશયનુ નિવારણ કરી લે. (૧૮૬૯)

मौर्यपुत्र — પણ અહીં જોયા પહેલાં મને જે સંશય થયો હતો તે તો યુક્તિ-યુક્ત જ હતો ને?

भगवान — ના, કારણ કે મારા સમવસરણમા તું આવ્યો તે પહેલાં પણ તું બીજા દેવોને ભલે ન દેખતો હોય, પણ સૂર્ય ચંદ્રાદિ જ્યોતિષ્ક દેવ તો તને પ્રત્યક્ષ હતા જ. તેથી 'દેવો કદી દેખાયા નથી, માટે દેવ વિશેનો સંશય યોગ્ય છે,' તેમ માનવું જોઈએ નહિ તને આથી પહેલાં પણ દેવના એકદેશનું પ્રત્યક્ષ હતું જ, તેથી સમસ્ત દેવ વિશેની શંકા અસ્થાને જ હતી.

अनुमानथी सिद्धि

વળી, લોકમાં દેવકૃત અનુગ્રહ અને પીડા બન્ને છે તેથી પણ દેવનું અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ, કારણ કે લોકનુ ભલુ – ભૂડું કરનાર જેમ રાજાનું અસ્તિત્વ માનવામાં આવે છે તેમ દેવો પણ કોઈને વૈભવ આપી દે છે અને બીજા કોઈના વૈભવનો નાશ કરે છે; તેથી રાજાની જેમ દેવોનું પણ અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ. (૧૮૭૦)

मौर्यपुत्र — શૂન્યનગરની જેમ ચંદ્રવિમાન સૂર્યવિમાન આદિ આલય – નિવાસસ્થાન જણાય છે, તેમાં વસનારા કોઈ છે જ નહિ; એટલે ચંદ્ર સૂર્યાદિના પ્રત્યક્ષ થવાથી દેવો પણ પ્રત્યક્ષ થઈ ગયા એમ કેમ કહેવાય?

भगवान — પણ જો તું ચંદ્ર સૂર્યને આલય માનતો હો તોપણ તેમાં કોઈ વસનાર તો હોવો જ જોઈએ; અન્યથા તેને આલય કહી શકાય નહિ. જેમ

વસન્તપુરનાં આલયોમાં દેવદત્તાદિ રહે છે માટે જ તે આલય કહેવાય છે, તે જ પ્રકારે સૂર્યચંદ્ર પણ જો આલય હોય તો તેમાં કોઇ ને કોઈ રહેતું જ હોવું જોઈએ. જે રહે છે તે જ દેવો કહેવાય છે.

મૌર્યપુત્ર — આલય હોવાથી તેમાં કોઈ દેવદત્ત જેવા મનુષ્યો રહેતા હશે; પણ તે દેવ છે એમ શાથી કહો છો?

ભગવાન — તું પોતે જ પ્રત્યક્ષ કરે છે કે આ દેવદત્તના આલય કરતાં તે આલયો વિશિષ્ટ છે, તેથી તે આલયોમા વાસ કરનારા પણ દેવદત્તથી વિશિષ્ટ જ હોવા જાઈએ, એમાં શું આશ્ચર્ય છે? માટે તેઓ દેવ છે એમ માનવું જોઈએ.

મૌર્યપુત્ર — આપે એવો નિયમ બનાવ્યો કે 'તે આલય છે માટે તેમાં રહેનાર કોઈ હોવું જોઈએ'; પણ આ નિયમ અયુક્ત છે, કારણ કે શૂન્ય ગૃહો આલય કહેવાય છે છતાં તેમાં વસનાર કોઈ જ નથી

ભગવાન — કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે જે આલય હોય તે સર્વદા શૂન્ય ન હોઈ શકે; તેમાં ક્યારેક તો કોઇ ને કોઈ રહે જ છે. તેથી ચંદ્રાદિમાં પણ નિવાસ કરનારા દેવો સિદ્ધ થાય છે (૧૮૭૧)

મૌર્યપુત્ર — આપ જેને આલય કહો છો તે વસ્તુતઃ આલય છે કે નહિ એનો જ જ્યાં નિર્ણય નથી ત્યાં 'તે નિવાસસ્થાન છે માટે તેમાં કોઈ વાસ કરનાર હોવું જોઈએ' એમ કહેવું તે નિર્મૂલ છે. સંભવ છે કે આપ જેને સૂર્ય કહો છો તે અગ્નિનો ગોળો જ હોય અને જેને ચંદ્ર કહો છો તે સ્વભાવતઃ સ્વચ્છ જલ જ હોય. એમ પણ બન્ને કે તે જ્યોતિષ્ક વિમાનો પ્રકાશમાન રત્નોના ગોળા જ હોય.

ભગવાન — તે દેવોના રહેવાનાં વિમાનો જ છે, કારણ કે તે વિદ્યાધરોના વિમાનોની જેમ રત્નનાં બનેલાં છે અને આકાશમાં ગમન પણ કરે છે. વાદળા અને વાયુ પણ આકાશમાં ગમન કરે છે છતાં તેને વિમાનો ન કહી શકાય, કારણ કે તે રત્નનાં બનેલાં નથી. (૧૮૭૨)

મૌર્યપુત્ર—સૂર્ય–ચંદ્રવિમાનો એ માયાવીની માયા કેમ ન હોય?

ભગવાન—વસ્તુતઃ એ માયિક નથી છતા માનીએ કે તે માયિક છે તો-પણ એ માયાને કરનારા દેવો તો માનવા જ પડશે, કારણ કે માયાવી વિના તો માયા સંભવે શી રીતે? મનુષ્યો તો એવી વિક્રિયા કરી શકતા નથી, એટલે ન છૂટકે દેવો જ માનવા પડે છે. વળી સૂર્ય–ચંદ્રવિમાનોને તું માયિક કહે છે તે પણ અયુક્ત જ છે, કારણ કે માયા તો ક્ષણેક પછી નષ્ટ થઈ જાય છે, પણ ઉક્ત વિમાનો તો સદા સર્વ દ્વારા ઉપલબ્ધ હોવાથી શાશ્વત છે. ચંપા કે પાટલિપુત્ર જેટલું સત્ય છે તેવું જ સત્ય એ પણ છે. (૧૮૭૩)

વળી, આ લોકમાં જેઓ પ્રકૃષ્ટ પાપ કરે છે તેમને માટે તેનું ફળ ભોગવવા પરલોકમાં નારકોનું અસ્તિત્વ મનાયું છે, તે જ પ્રમાણે આ લોકમાં જે પ્રકૃષ્ટ પુણ્ય કરે છે તેમને માટે તેનું ફળ ભોગવવા અન્યત્ર દેવોનું અસ્તિત્વ પણ સ્વીકારવું જ જોઈએ.

મૌર્યપુત્ર—આ સંસારમાં જ પોતાના પ્રકૃષ્ટ પાપનું ફળ ભોગવનારા અતિ-દુઃખી એવાં મનુષ્યો અને તિર્યંચો છે અને પોતાના પ્રકૃષ્ટ પુણ્યનું ફળ ભોગવનારા અતિ સુખી એવા મનુષ્યો પણ છે જ એમ જો માની લઈએ તો અદૃષ્ટ એવા નારક અને દેવને જુદા માનવાની શી આવશ્યકતા રહે છે ?

ભગવાન—આ સંસારમાં સુખી અને દુઃખી મનુષ્યો અને તિર્યંચો છે છતાં નારક અને દેવયોનિ જુદી માનવાનું કારણ એ છે કે પ્રકૃષ્ટ પાપનું ફળ માત્ર દુઃખ જ હોવું જોઈએ અને પ્રકૃષ્ટ પુણ્યનું ફળ માત્ર સુખ જ હોવું જોઈએ. આ દૃષ્ટ સંસારમાં એવું કોઈ પ્રાણી નથી દેખાતું જે માત્ર દુઃખી જ હોય અને તેને સુખનો લેશ પણ ન હોય અને એવું પણ કોઈ પ્રાણી નથી દેખાતું જે માત્ર સુખી જ હોય, તેને દુઃખનો છાંટો પણ ન હોય. મનુષ્ય ગમે તેટલો સુખી હોય છતાં તેને છેવટે રોગ–જરા–ઇષ્ટવિયોગ આદિથી થોડું તો દુઃખ થાય જ છે. એટલે એવી પણ યોનિ હોવી જોઈએ જેમાં પોતાના પ્રકૃષ્ટ પાપનું ફળ માત્ર દુઃખ જ અને પ્રકૃષ્ટ પુણ્યનું ફળ માત્ર સુખ જ મળે. એવી યોનિઓ તે ક્રમશઃ નારક અને દેવયોનિ છે. તેથી તેમનું પૃથગસ્તિત્વ માનવું જોઈએ. (૧૮૭૪)

મૌર્યપુત્ર — પણ આપના કહેવા પ્રમાણે જો દેવો હોય જ તો તે સ્વૈરવિહારી હોવાને કારણે મનુષ્યલોકમાં શા માટે નથી આવતા ?

ભગવાન — તેઓ અહીં નથી જ આવતા એવું તો નથી, કારણ કે તું તેમને સમવસરણમાં જ બેઠેલા જુએ છે. હા, સામાન્યરીતે તેઓ નથી આવતા તે વાત સાચી છે, પણ તેનું કારણ એ નથી કે દેવો જ નથી, પણ આ કારણો છે — તેઓ સ્વર્ગમાં દિવ્ય વસ્તુમાં આસક્ત થઈ જાય છે, સ્વર્ગના વિષયભોગમાં લિપ્ત થઈ જાય છે, ત્યાંનું કાર્ય જ સમાપ્ત નથી થતું, અહીં તેમને આવવાનું ખાસ કશું પ્રયોજન નથી, અને આ મનુષ્યલોકની દુર્ગન્ધને કારણે તેઓ અહીં આવતા નથી. (૧૮૭૫)

આ લોકમાં દેવો કેમ નથી આવતા ?

આ બધાં ન આવવાનાં કારણો છતા તેઓ ક્યારેક આ લોકમાં આવે પણ છે. તીર્થંકરનાં – જન્મ – દીક્ષા – કેવળ – નિર્વાણ એ બધા મહોત્સવ પ્રસંગે તેઓ આ લોકમાં આવે છે; તેમાંના કેટલાક ઇન્દ્ર આદિ સ્વયં ભક્તિપૂર્વક આવે છે, કેટલાક તેમના અનુસરણથી આવે છે, અને કેટલાક પોતાના સંશયના નિવારણ અર્થે આવે છે. આ ઉપરાંત પણ દેવોનાં અહીં આવવાનાં કારણો છે; જેવાં કે પૂર્વ

દેવો અહીં કેમ આવે ?

ભવના પુત્ર-મિત્રાદિના રાગને કારણે, મિત્રાદિને પ્રતિબોધ દેવા આવવાનો પૂર્વસંકેત હોય તો, તપસ્યા ગુણથી આકૃષ્ટ થઈ, પૂર્વભવના વૈરીને પીડા દેવા, મિત્રનો ઉપકાર કરવા અને કામક્રીડા અર્થે પણ દેવો આ લોકમાં આવે છે, અને કેટલીક વખતે કોઈ સાધુ આદિની પરીક્ષાને બહાને પણ આવે છે (૧૮૭૬-૭૭)

મૌર્યપુત્ર—દેવસિદ્ધિમાં અન્ય કાંઈ પ્રમાણ છે?

ભગવાન—હા, અનુમાન પ્રમાણો છે તે આ પ્રમાણે—દેવના અસ્તિત્વમાં શ્રદ્ધા રાખવી જોઈએ, કારણ કે (૧) જાતિસ્મરણજ્ઞાની એવો આપ્ત પુરુષ પોતાના પૂર્વભવનું જ્ઞાન કરીને પોતે દેવ હતો એમ કહે છે, (૨) કેટલાક તપસ્વીઓને દેવો પ્રત્યક્ષ દેખાય છે, (૩) કેટલાક વિદ્યા-મંત્ર-ઉપયાચન વડે દેવો દ્વારા પોતાના કાર્યની સિદ્ધિ કરે છે, (૪) કેટલાક મનુષ્યોમાં ગ્રહવિકાર—અર્થાત્ ભૂત-પિશાચકૃત વિક્રિયા દેખાય છે. (૫) તપ-દાનાદિ ક્રિયા વડે કરીને ઉપાર્જિત પ્રકૃષ્ટ પુણ્યનુ ફળ હોવું જોઈએ, અને (૬) દેવ એવું અભિધાન છે, માટે આ બધા હેતુઓથી દેવની સિદ્ધિ થાય છે. વળી બધાં શાસ્ત્રોમાં દેવોનુ અસ્તિત્વ સ્વીકારવામાં આવ્યુ છે તેથી પણ દેવો વિશે શંકા કરવી ન જોઇએ.

देवसाधक अन्य अनुमानो

મૌર્યપુત્ર—આપે કહ્યું કે ગ્રહવિકાર હોવાથી દેવોનું અસ્તિત્વ માનવું જોઇએ; પણ મનુષ્યશરીરની અમુક ક્રિયા ગ્રહવિકાર છે તે શાથી જાણવું?

ભગવાન—જેમ યન્ત્રપુરુષમાં ચાલવાની શક્તિ નથી, પણ તેમા કોઇ પુરુષ પ્રવિષ્ટ હોય તો યંત્રમાં ગતિ આવે છે, તે જ પ્રમાણે શરીરમા અમુક કાર્ય કરવાની શક્તિ ન હોય છતાં જો શરીર એ કાર્ય કરતું હોય તો તેમાં શરીરાધિષ્ઠાતા જીવ સિવાયના કોઇ અદૃશ્ય જીવે અધિષ્ઠાન કર્યું હોવું જોઇએ એમ માનવું પડે છે. અને તેવો અધિષ્ઠાતા તે દેવ છે. એને લઇને જ મનુષ્યની શક્તિ બહારનાં કાર્યો એના પોતાના શરીરથી થાય છે. (૧૮૭૮-૭૯)

ग्रहविकारनी सिद्धि

મૌર્યપુત્ર—આપે એમ પણ કહ્યું કે દેવ એવું અભિધાન છે માટે પણ દેવનો સ્વીકાર કરવો જોઈએ—આ હેતુનુ સ્પષ્ટીકરણ અપેક્ષિત છે.

ભગવાન—દેવ એ પદ સાર્થક છે—તેનો કોઇ અર્થ હોવો જોઇએ, કારણ કે તે વ્યુત્પત્તિવાળું શુદ્ધ પદ છે, ઘટ પદની જેમ.

देवपदनी सार्थकता

મૌર્યપુત્ર—'દેવ' પદનો અર્થ મનુષ્ય માનો; જેમ કે ગુણસંપન્ન ગણધરાદિ અને ઋદ્ધિસંપન્ન ચક્રવર્તી આદિ. આ બધા સંસારમાં દેવ કહેવાય જ છે, તો પછી અદૃષ્ટ દેવની કલ્પના શા માટે કરવી?

ભગવાન—ગણધર અને ચક્રવર્ત્યાદિને ઉપચારથી દેવ કહેવામાં આવે છે. જેમ કોઈ મુખ્ય સિંહ ન હોય તો માણવકને ઉપચારથી પણ સિંહ ન કહેવાય તેમ જો મુખ્ય દેવ હોય જ નહિ તો ચક્રવર્ત્યાદિને ઉપચારથી પણ દેવ કહેવાય નહિ. માટે 'દેવ' શબ્દનો અર્થ 'મનુષ્યથી ભિન્ન દેવ' માનવો જોઈએ. (૧૮૮૦-૮૧)

मौर्यपुत्र — આ પ્રકારે યુક્તિથી સિદ્ધિ છતાં વેદમાં પરસ્પર વિરોધી અર્થવાળાં વાક્યો કેમ છે?

वेदवाक्योनो समन्वय

भगवान — વેદવાક્યોનો યથાવત્ અર્થ જાણો તો તેમાં પરસ્પર વિરોધી અર્થને બદલે સંગતિ જણાશે. પહેલી વાત એ છે કે વેદને જો દેવોનું અસ્તિત્વ માન્ય ન હોય તો વેદમાં અનેક ઠેકાણે જે અગ્નિહોત્રાદિનું સ્વર્ગફળ બતાવ્યું છે જેમકે —[1] अग्निहोत्र जुहुयात् स्वर्गकामः" ઇત્યાદિ — તે અયુક્ત બની જાય. જો દેવોનું જ અસ્તિત્વ ન હોય તો સ્વર્ગ કોને મળે? માટે દેવોનું અસ્તિત્વ વેદોને માન્ય છે એમ સ્વીકારવું જ જોઈએ.

વળી, દાનાદિનું ફળ પણ સ્વર્ગમાં મળે છે એવી લોકોની માન્યતા છે તે પણ જો દેવોની સત્તા ન હોય તો નિરાધાર બની જાય. અને "स एष यज्ञायुधी" ઇત્યાદિ વેદવાક્યો સ્પષ્ટરૂપે દેવોનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કરે છે એ તો તેં પ્રથમ સ્વીકાર્યું જ છે.

मौर्यपुत्र — એ બધું તો ઠીક જ છે, પણ को जानाति मायोपमान् गीर्वाणानिन्द्र-यम-वरुण-कुबेरादीन्" ઇત્યાદિ વાક્યમાં દેવોને માયોપમ શા માટે કહ્યા?

भगवान — એ વાક્યનું તાત્પર્ય પણ દેવોનો અભાવ બતાવવાનુ નથી; પણ કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે સ્વયં દેવો પણ અનિત્ય છે તો પછી બીજી સિદ્ધિ તો સુતરાં નિઃસાર અને અનિત્ય હોય જ એમાં શી શંકા? આ અર્થમાં જ ઇન્દ્રાદિ દેવોને માયોપમ અર્થાત્ માયિક કહ્યા છે. જો એમ ન હોય તો દેવનું અસ્તિત્વ બતાવનારાં વાક્યો અને શ્રુતિમંત્રનાં પદો વડે દેવતાનુ આવાહન — એ બધું અસંગત જ થઈ જાય. (૧૮૮૨)

ઉક્થ-ષોડશિઆદિ ક્રતુ[2] વડે કરીને [3]"યમ-સોમ-સૂર્ય-અને સુરગુરુના સ્વારાજ્ય ઉપર જય મળે છે" એવું બતાવનાર વાક્યોમાં દેવનું અસ્તિત્વ સૂચિત છે જ. તે બધાં જ વાક્યો જો દેવો ન હોય તો નિરર્થક થઈ જાય.

---

૧. સ્વર્ગની ઇચ્છાવાળો અગ્નિહોત્ર કરે

૨. યૂપસહિત યજ્ઞને ક્રતુ કહેવાય છે. પણ જેમા યૂપ ન હોય અને દાનાદિ ક્રિયા હોય તે યજ્ઞ કહેવાય છે.

૩. "यम-सोम-सूर्य-सुरगुरु-स्वाराज्यानि जयति।"

વળી, જો ઇન્દ્રાદિ દેવતા હોય જ નહિ તો "इन्द्र आगच्छ मेधातिथे मेषवृषण" ઇત્યાદિ વાક્યો વડે જે ઇન્દ્રાદિનું આવાહન થાય છે તે પણ નિરર્થક થઈ જાય. એટલે આ પ્રકારે વેદશાસ્ત્ર અને યુક્તિ એ બન્નેને આધારે તારે દેવોની સત્તા માનવી જોઈએ. (૧૮૮૩)

આ પ્રમાણે જ્યારે જરા-મરણથી રહિત એવા ભગવાને મૌર્યપુત્રના સંશયનું નિવારણ કર્યું ત્યારે તેણે પોતાના સાડાત્રણસો શિષ્યો સાથે દીક્ષા અંગીકાર કરી. (૧૮૮૪)

આઠમા ગણધર અકંપિત

નારકચર્ચા

એ બધાને દીક્ષિત થયેલા જાણીને 'હું પણ ભગવાનની પાસે જાઉં, વંદના કરું અને સેવા કરું' એમ વિચારીને અકંપિત પણ ભગવાનની પાસે આવી પહોંચ્યો. (૧૮૮૫)

જાતિ–જરા–મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને સર્વજ્ઞ અને સર્વદર્શી હોવાથી તેને "અકંપિત–ગૌતમ" એમ નામ ગોત્રથી બોલાવ્યો. (૧૮૮૬)

नारक विशे संदेह

અને કહ્યું કે 'નારકો છે કે નહિ?' એવો તારા મનમાં સંશય છે. તેનું કારણ એ છે કે "[1]नारको वै एष जायते यः शूद्रान्नमश्नाति" ઇત્યાદિ વેદવાક્ય સાંભળીને તને થાય છે કે નારકો છે; પણ "[2]न ह वै प्रेत्य नारकाः" ઇત્યાદિ વાક્યોમાં નારકનો અભાવ સૂચિત થાય છે, તેથી આવા વેદનાં વિરોધી અર્થવાળાં વાક્યોના શ્રવણથી તને સંશય થાય છે કે નારકો હશે કે નહિ પણ તું તે વેદવાક્યોનો ઠીક અર્થ જાણતો નથી, તેથી જ તને એવો સંશય થયો છે. હું તને તેનો ખરો અર્થ બતાવીશ જેથી તારો સંશય દૂર થઈ જશે. (૧૮૮૭)

વળી, નારકોના અભાવનું સમર્થન તું યુક્તિથી પણ કરે છે અને માને છે કે — આ ચંદ્ર–સૂર્ય અને બીજા દેવો તો પ્રત્યક્ષ દેખાય છે અને જે દેવો પ્રત્યક્ષ નથી થતા તેમની પણ સિદ્ધિ અનુમાનથી થઈ શકે છે; જેમકે – વિદ્યા-મન્ત્રની સાધના દ્વારા ફલસિદ્ધિ થતી હોવાથી અદૃષ્ટ દેવોનુ અસ્તિત્વ માનવું જોઈએ. પણ 'નારક' એવો તો શબ્દ માત્ર સંભળાય છે. તે શબ્દનો અર્થ તો ક્યાંય પ્રત્યક્ષ થતો નથી તેમજ નારકોની સિદ્ધિ અનુમાનથી પણ થઈ શકતી નથી; તો આ પ્રમાણે પ્રમાણથી અનુપલબ્ધ એવા નારકોનું મનુષ્ય – તિર્યંચ – દેવથી ભિન્નજાતીય જીવો તરીકે અસ્તિત્વ શા માટે માનવું? (૧૮૮૮–૮૯)

૧. એ બ્રાહ્મણ નારક બને છે જે શૂદ્રનુ અન્ન ખાય છે.

૨. "જીવ મરીને નારક થતો નથી" અથવા એમ પણ અર્થ થઈ શકે કે "પરલોકમાં નારકો નથી."

अकंपित — આપે મારો સંશય તો બરાબર બતાવી દીધો. હવે પ્રથમ આપ એ બતાવો કે નારકના અભાવની સિદ્ધિમાં મારી જે યુક્તિ છે તે શાથી અયુક્ત છે.

भगवान — તું જે એમ માને છે કે નારકોનું પ્રત્યક્ષ નથી માટે નારકોનો અભાવ છે, એ તારી માન્યતા અસિદ્ધ છે, કારણ કે બીજા જીવાદિ પદાર્થોની જેમ નારકોને પણ હું સાક્ષાત્ કેવલ જ્ઞાન વડે જોઉં છું; તેથી તારે બીજા જીવાદિ પદાર્થોની જેમ નારકોની સત્તા પણ સ્વીકારવી જોઈએ.

संशयनिवारण
सर्वज्ञने प्रत्यक्ष छे

अकंपित — પણ હું તો નારકોને જોતો નથી, માટે હું તેમનું અસ્તિત્વ કેમ માનું?

भगवान — તો શું સ્વપ્રત્યક્ષ એ એક જ પ્રત્યક્ષ છે? એમ તો બને નહિ. લોકમાં બીજા આપ્ત પુરુષના પ્રત્યક્ષને પણ સ્વપ્રત્યક્ષ જેટલુ જ મહત્ત્વ આપવામાં આવે છે. સિંહ–શરભ[1]–હંસનું પ્રત્યક્ષ દર્શન સૌ કોઈને થતું નથી છતાં તેમને અપ્રત્યક્ષ કોઈ કહેતું નથી. તે બધા પદાર્થો પ્રત્યક્ષ મનાયા છે. વળી, તું પોતે બધા દેશ–કાલ–ગ્રામ–નગર–નદી–સમુદ્રને પ્રત્યક્ષ કરતો નથી છતાં તે બધાં બીજાને પ્રત્યક્ષ હોવાથી તું તે બધાંને પ્રત્યક્ષ માને છે; તે જ પ્રકારે નારકો મને પ્રત્યક્ષ છે છતાં તું તેમને અપ્રત્યક્ષ કેમ કહી શકે? નારકોને પ્રત્યક્ષ જ કહેવા જોઈએ. (૧૮૯૦–૯૧)

कोईने पण प्रत्यक्ष ते
प्रत्यक्ष कहेवाय

अकंपित — પણ નરી આંખે તો આ લોકમાં કોઈને પણ નારકો પ્રત્યક્ષ દેખાતા નથી, તો તેમને પ્રત્યક્ષ કેવી રીતે કહી શકાય?

भगवान — તારી સમજની ભૂલ હવે પકડાઈ. શું ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ એ એક જ પ્રત્યક્ષ છે? શું ઇન્દ્રિયાતીત પ્રત્યક્ષ સંભવતું જ નથી? વસ્તુતઃ જે પ્રત્યક્ષ નથી તેને તું પ્રત્યક્ષ સમજે છે અને જે પ્રત્યક્ષ છે તેને તું પ્રત્યક્ષ માનતો નથી, આ તારો મહાન ભ્રમ છે. આથી જ નારકો નરી આંખે દેખાતા નથી એટલે તેમને પ્રત્યક્ષ માનવા તું તૈયાર નથી. પણ અકંપિત! ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ એ તો ઉપચારથી જ પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે. અતીન્દ્રિયજ્ઞાન જ મુખ્ય પ્રત્યક્ષ છે, કારણ કે તે માત્ર આત્માની અપેક્ષાથી જ ઉત્પન્ન થાય છે. અને ઇન્દ્રિયજ્ઞાન પરોક્ષ છતાં તેને ઉપચારથી પ્રત્યક્ષ એટલા માટે કહેવામાં આવે છે કે જેમ બાહ્યલિંગરૂપ ધૂમ દ્વારા બાહ્ય

इन्द्रियज्ञान परोक्ष छे

૧. એક જાતનું પ્રાણી જેને આઠ પગ મનાય છે અને જે બરફવાળા પ્રદેશમાં રહે છે તેવી માન્યતા છે. એ શબ્દના ઊંટ, હાથીનું બચ્ચું, પતંગિયું, તીડ, ઇત્યાદિ પણ અર્થો પ્રસિદ્ધ છે.

વહ્નિનું જ્ઞાન અનુમાનજન્ય હોવાથી પરોક્ષ છે તેમ ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનની બાબતમાં નથી, કારણ કે ધૂમ જેવી બાહ્ય વસ્તુના જ્ઞાનની તેમાં અપેક્ષા રહેતી નથી, એટલે તેને ઉપચારથી પ્રત્યક્ષ કહેવામાં આવે છે. પણ વસ્તુતઃ ઇન્દ્રિયજ્ઞાન એ પરોક્ષ જ છે, કારણ કે જેમ અનુમાનમાં વહ્નિનું જ્ઞાન સાક્ષાત્ નથી થતું પણ ધૂમ દ્વારા થાય છે, તેવી જ રીતે પ્રસ્તુતમાં પણ અક્ષ અર્થાત્ આત્માને વસ્તુનુ સાક્ષાત જ્ઞાન નથી થતું, પણ આત્માથી પર એવી ઇન્દ્રિયો દ્વારા બાહ્ય વસ્તુનું જ્ઞાન થાય છે, તેથી તે પણ અનુમાનની જેમ વસ્તુતઃ પરોક્ષજ્ઞાન જ છે. ઇન્દ્રિયાતીત જ્ઞાન જ વસ્તુતઃ પ્રત્યક્ષ છે. આથી મારા તેવા જ્ઞાનથી નારકો પ્રત્યક્ષ હોવાથી તેમને તારે પ્રત્યક્ષ માનવા જોઈએ. (૧૮૯૨)

उपलब्धिकर्ता इन्द्रियां तो नथी, आत्मा छे

अकंपित — અક્ષ અર્થાત્ આત્મા ઇન્દ્રિયો દ્વારા અર્થને ઉપલબ્ધ કરતો હોવાથી તે ઇન્દ્રિયજ્ઞાનને આપ પરોક્ષ કહો છો; પણ હું તો એમ કહું છું કે આત્માને ઉપલબ્ધિકર્તા શા માટે માનવો? અક્ષ અર્થાત્ ઇન્દ્રિયો જ ઉપલબ્ધિકર્તા છે તેથી તે ઇન્દ્રિયજ્ઞાન જ પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે, એમ કેમ ન માનવું?

भगवान—અક્ષ અર્થાત્ ઇન્દ્રિયોને ઉપલબ્ધિકર્તા માની શકાય નહિ, કારણ કે ઇન્દ્રિયો ઘટાદિ પદાર્થની જેમ મૂર્ત છે અને અચેતન છે. જો તે ઉપલબ્ધિકર્તા જ ન બનતી હોય તો તજ્જન્ય જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કેવી રીતે કહેવાય? ઇન્દ્રિયો તો ઉપલબ્ધિનાં દ્વારો છે, અને જીવ એ ઉપલબ્ધિનો કર્તા છે. જેમ ગોખ સ્વયં કશું દેખી શકતા નથી, પણ ગોખ દ્વારા દેવદત્ત જ જુએ છે, તેમ ઇન્દ્રિયો એ પણ દ્વાર અર્થાત કરણ છે અને તે દ્વારા કર્તા જીવ ઉપલબ્ધિ કરે છે. તેથી ઇન્દ્રિયોને ઉપલબ્ધિકર્તા કહી શકાય નહિ અને ઇન્દ્રિયજ્ઞાનને વસ્તુતઃ પ્રત્યક્ષ પણ કહી શકાય નહિ. (૧૮૯૩)

अकंपित—ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન એવો આત્મા શા માટે માનવો? ઇન્દ્રિયો જ આત્મા છે એમ શા માટે ન માનવું?

आत्मा इन्द्रियोथी भिन्न छे

भगवान—ઇન્દ્રિયવ્યાપાર સમાપ્ત થઈ જાય છતાં ઇન્દ્રિયો દ્વારા ઉપલબ્ધ પદાર્થોનુ સ્મરણ થાય છે અને ઇન્દ્રિયવ્યાપાર છતાં જો અન્યમનસ્કતા હોય તો ઉપલબ્ધિ થતી નથી, માટે આત્માને ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન જ માનવો જોઈએ. અને ઇન્દ્રિયોને તો ઉપલબ્ધિનાં સાધનો જ માનવી જોઇએ. જેમ ઘરના પાંચ ગોખ દ્વારા જોનાર દેવદત્ત તે પાંચે ગોખથી ભિન્ન છે, તેમ પાંચે ઇન્દ્રિયો દ્વારા જ્ઞાન કરનાર–જ્ઞાતા ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન જ હોવો જોઈએ. (૧૮૯૪)

अकंपित—પણ જો આત્મા ઇન્દ્રિયોની સહાયતા ન લે તો બહુ જ ઓછું જાણી શકે; એટલે અતીન્દ્રિય જ્ઞાન કરતાં ઇન્દ્રિયજ્ઞાન જ વધારે જાણી શકે છે.

भगवान—જે આત્માને ઇન્દ્રિયો સહાયક છે જ નહિ, અર્થાત્ જે કેવલજ્ઞાની છે તે આત્મા બહુ ઘણું તો શું પણ બધું જ જાણી શકે છે.

अतीन्द्रिय ज्ञाननो विषय बधुं ज छे

જેમ ઘરમાં બેસીને ગોખલામાંથી જોનાર દેવદત્ત જેટલું જોઈ–જાણી શકે છે તેથી કયાંય વધારે તે ખુલ્લા આકાશમાં રહીને જોઈ–જાણી શકે છે, તે જ પ્રમાણે જીવનાં જ્યારે બધાં જ્ઞાન–દર્શનનાં આવરણો દૂર થઈ જાય છે ત્યારે ઇન્દ્રિયો દ્વારા જેટલું જણાતું તેથી ઘણું બધું વધારે તે જોઈ–જાણી શકે છે, એટલુ જ નહિ પણ એવું કશું જ બાકી નથી રહેતું જે તે ન જાણતો હોય. (૧૮૯૫)

अकंपित—ઇન્દ્રિયજ્ઞાનને લોકમાં તો સૌ પ્રત્યક્ષ જ કહે છે. પણ આપ તેને પરોક્ષ કેમ કહો છો?

भगवान—વસ્તુમાં અનન્ત ધર્મ છે છતાં ઇન્દ્રિય દ્વારા કોઈ એક જ રૂપાદિ ધર્મનુ જ્ઞાન થાય છે અને તે દ્વારા રૂપાદિ કોઈ એક ધર્મથી વિશિષ્ટ વસ્તુનું જ્ઞાન થાય છે. આથી તે અનુમાન જ્ઞાનની જેમ પરોક્ષ જ છે, કારણ કે જેમ અનુમાન-જ્ઞાનમાં કોઈ એક કૃતકત્વાદિ ધર્મ વડે કોઈ એક અનિત્યત્વાદિ ધર્મથી વિશિષ્ટ ઘડો સિદ્ધ થાય છે તેમ ઇન્દ્રિયજ્ઞાનમાં પણ કોઈ એક ધર્મના ઇન્દ્રિય દ્વારા ગ્રહણથી તદ્ધર્મથી વિશિષ્ટ વસ્તુની સિદ્ધિ થાય છે. (૧૮૯૬)

इन्द्रियज्ञान परोक्ष शा माटे?

વળી, પૂર્વોપલબ્ધ સંબંધના સ્મરણના સહકાર વડે ધૂમજ્ઞાન દ્વારા થતું અગ્નિનુ જ્ઞાન જેમ પરોક્ષ છે તેમ ઇન્દ્રિયજ્ઞાન પણ પરોક્ષ છે, કારણ કે તેમાં પણ પૂર્વગૃહીત સંકેતસ્મરણ આવશ્યક છે. અભ્યાસાદિને કારણે એ સંકેતસ્મરણ ઘણીવાર શીઘ્ર થતું હોવાથી તે લક્ષ્યમાં આવતું નથી છતાં તે આવશ્યક તો છે જ, અન્યથા જેણે સંકેતગ્રહ ન કર્યો હોય એવા મનુષ્યને પણ ઘડો જોઈને આ 'આ ઘડો છે' એવું જ્ઞાન થઈ જવું જોઇએ. થતું તો નથી, માટે સંકેતસ્મરણ આવશ્યક છે. એ પ્રકારે અનુમાન અને ઇન્દ્રિયજ્ઞાન બન્નેમાં સરખી રીતે સ્મરણ સહાયક હોવાથી બન્ને પરોક્ષ છે.

વળી, જે જ્ઞાનમાં આત્માને નિમિત્તની અપેક્ષા હોય તે જ્ઞાન પરોક્ષ જ કહેવાય છે જેમ વહ્નિજ્ઞાનમાં ધૂમજ્ઞાન નિમિત્ત હોવાથી તે અનુમાનાત્મક પરોક્ષ છે, તેમ ઇન્દ્રિયજ્ઞાનમાં પણ અક્ષ અર્થાત્ આત્માને ઇન્દ્રિયની અપેક્ષા હોવાથી ઇન્દ્રિયો નિમિત્ત છે, તેથી ઇન્દ્રિયજ્ઞાન પણ પરોક્ષ છે. જે પ્રત્યક્ષ હોય છે તે કેવલજ્ઞાનની

જેમ કશા પણ નિમિત્તની અપેક્ષા રાખતું નથી; તે તો સાક્ષાત્ જ્ઞેયોને જાણે છે. (૧૮૯૭)

આથી વસ્તુતઃ કેવલ જ્ઞાન, મનઃપર્યય અને અવધિજ્ઞાન એ ત્રણ જ્ઞાનોને છોડીને બાકીનાં બધાં જ જ્ઞાનો અનુમાનની જેમ પરોક્ષ જ છે. એ ત્રણ જ જ્ઞાન માત્ર આત્મસાપેક્ષ હોવાથી પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન કહેવાય છે. અને એવા પ્રત્યક્ષથી નારકોની સિદ્ધિ થતી હોવાથી નારકોનો સદ્ભાવ માનવો જોઇએ. અને અનુમાનથી પણ તેઓ સિદ્ધ છે. (૧૮૯૮)

अकंपित — કયા અનુમાનથી નારકોની સિદ્ધિ થાય છે?

भगवान — પ્રકૃષ્ટ પાપફલના ભોક્તા કોઈ હોવા જ જોઈએ, કારણ કે તે પણ જઘન્ય–મધ્યમ કર્મફલની જેમ કર્મફલ છે. જઘન્ય –મધ્યમ કર્મફલના ભોક્તા તિર્યંચ અને મનુષ્ય છે તેમ પ્રકૃષ્ટ પાપફલના જે ભોક્તા હોય તે નારક છે એમ માનવું જોઇએ.

अनुमानथी नारकसिद्धि

अकंपित — જે તિર્યંચ–મનુષ્ય અત્યંત દુઃખી હોય તેમને જ પ્રકૃષ્ટ કર્મફલના ભોક્તા હોવાથી નારકો કહીએ તો શો વાંધો?

भगवान — જેવો સુખનો પ્રકર્ષ દેવોમાં દેખાય છે તેવો દુઃખનો પ્રકર્ષ તિર્યંચ-મનુષ્યોમાં નથી દેખાતો: તેથી તિર્યંચ-મનુષ્યોને નારક કહી શકાય નહિ. એવો કોઇ તિર્યંચ કે મનુષ્ય નથી જે માત્ર દુઃખી જ હોય; એટલે પ્રકૃષ્ટ પાપકર્મફલના ભોક્તા તરીકે તિર્યંચ–મનુષ્યથી જુદા જ નારકો માનવા જોઇએ. કહ્યું પણ છે કે —

"[1] નારકોમાં તીવ્ર પરિણામવાળું સતત દુઃખ લાગ્યુ જ રહે છે. તિર્યંચોમાં ઉષ્ણ, તાપ, ભય, ભૂખ, તૃષા એ બધાનુ દુઃખ હોય છે અને અલ્પ સુખ હોય છે.

"મનુષ્યને માનસિક અને શારીરિક નાના પ્રકારનાં સુખ અને દુઃખ હોય છે; પણ દેવોને તો શારીરિક સુખ જ હોય છે, અલ્પ માત્રામાં માનસિક દુઃખ હોય છે. (૧૮૯૯–૧૯૦૦)

१ "सततमनुबद्धमुक्तं दुःखं नरकेषु तीव्रपरिणामम् ।
तिर्यक्षूष्ण–भय–क्षुत्–तृडादिदुःखं सुखं चाल्पम् ॥
सुखदुःखे मनुजानां मनःशरीराश्रये बहुविकल्पे ।
सुखमेव तु देवानामल्पं दुःखं तु मनसिभवम् ॥"
—આચારાંગ ટીકામાં પણ છે. પૃ૦ ૨૫

વળી, હે અકંપિત! મારાં બીજાં વચનોની જેમ નારકનું અસ્તિત્વ બતાવનારું વચન પણ સત્ય જ છે, કારણ કે હું સર્વજ્ઞ છું એટલે તને માન્ય એવા બીજા જૈમિનિ આદિ સર્વજ્ઞના વચનની જેમ મારું વચન પણ તારે પ્રમાણ માનવું જોઈએ. (૧૯૦૧)

सर्वज्ञवचनथी सिद्धि

अकंपित -- સર્વજ્ઞ છતાં આપ જૂઠું કેમ ન બોલો?

भगवान — મારું વચન સત્ય અને અહિંસક જ છે, કારણ કે અસત્ય અને હિંસક વચનનાં કારણો ભય–રાગ–દ્વેષ–મોહ એ છે તે બધાંનો મારામાં અભાવ છે; એટલે મારું વચન જ્ઞાતા અને મધ્યસ્થ એવા પુરુષની જેમ સત્ય અને અહિંસક જ તારે માનવું જોઈએ.[1] (૧૯૦૨)

अकंपित — પણ આપ સર્વજ્ઞ છો તેની શી ખાતરી?

भगवान — હું બધા સંશયોનું નિવારણ કરું છું એ તો તું પ્રત્યક્ષ જુએ જ છે. અને તેવું નિરાકરણ સર્વજ્ઞ વિના કોણ કરી શકે? તેથી તારે મને સર્વજ્ઞ માનવો જોઈએ. વળી, ભય–રાગ–દ્વેષને કારણે મનુષ્ય અજ્ઞાની બને છે મારામાં એ કશું છે નહિ, કારણ કે તેનું કોઈ બાહ્ય ચિહ્ન તું જોતો નથી; એટલે ભયાદિ દોષ રહિત હોવાથી મને સર્વજ્ઞ માનીને મારા વચનને તારે પ્રમાણ માનવું જોઈએ.

अकंपित — યુક્તિથી અને આપના વચનથી નારકોનો સદ્ભાવ માનવા તૈયાર છું, પણ પેલા વેદવાક્યનું શું? "न ह वै प्रेत्य नारकाः सन्ति" એ વાક્યમાં તો નારકનો સ્પષ્ટરૂપે અભાવ કહ્યો છે.

भगवान — એ વાક્યનું તાત્પર્ય નારકોના અભાવમાં નથી; પણ એ છે કે પરલોકમાં મેરુ આદિની જેમ નારકો શાશ્વત નથી, પણ જે અહીં પ્રકૃષ્ટ પાપ કરે છે તે મરીને નારક થાય છે. માટે એવું પાપ ન કરવું જેથી નારક બનવું પડે. (૧૯૦૩)

वेद वाक्योनो समन्वय

આ પ્રકારે જ્યારે જરા–મરણથી રહિત એવા ભગવાને અકંપિતના સંશયનું નિવારણ કર્યું ત્યારે તેણે પોતાના ત્રણસો શિષ્યો સાથે દીક્ષા અંગીકાર કરી. (૧૯૦૪)

---

1 આ ગાથા પ્રથમ પણ આવી ગઈ છે – જુઓ ગા૦ ૧૫૭૮.

નવમા ગણધર અચલભ્રાતા

પુણ્ય-પાપ ચર્ચા

તે બધાને દીક્ષિત થયેલા જાણીને અચલભ્રાતાને થયું કે 'હું પણ ભગવાન પાસે જાઉં, વંદના કરું અને સેવા કરું;[1] અને તે ભગવાન પાસે આવી પહોંચ્યો. (૧૯૦૫)

જન્મ-જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને સર્વજ્ઞ-સર્વદર્શી હોવાથી તેને 'અચલભ્રાતા-હારિત' એમ નામ-ગોત્રથી બોલાવ્યો. (૧૯૦૬)

અને તેને કહ્યું કે "पुरुष एवेदं ग्निं सर्वम्" ઇત્યાદિ વાક્યાનુસારે તને એમ લાગે છે કે આ સંસારમાં પુરુષ સિવાય કશું જ સત્ય નથી

पुण्यपाप विशे सन्देह

તેથી પુણ્ય-પાપ જેવી વસ્તુ પણ સંસારમાં માનવાની આવશ્યકતા નથી. પણ તું જુએ છે કે લોકોનો બહુ ભાગ એવો છે જે પુણ્યપાપનો સદ્ભાવ માને છે -એટલે તને સંદેહ છે કે પુણ્યપાપનો સદ્ભાવ છે કે નહિ. પણ તું ઉક્ત વેદવાક્યનુ યથાર્થ તાત્પર્ય જાણતો નથી તેથી જ તને એવો સંશય થાય છે. હુ તને તેનો ખરો અર્થ બતાવીશ જેથી તારા સંશયનુ નિવારણ થઈ જશે (૧૯૦૭)

વળી, પુણ્ય-પાપ વિષે તારી સમક્ષ જુદા જુદા મતો ઉપસ્થિત છે તેમાંથી પણ તું નિર્ણય કરી શકતો નથી કે ખરો પક્ષ કયો હશે;

पुण्य-पाप विशे मतभेदो

તેથી તારુ મન ડોલાયમાન છે તારી સામે પુણ્ય-પાપ વિશેના જે મતો ઉપસ્થિત છે તે આ પ્રમાણે -

(૧) માત્ર પુણ્ય જ છે, પાપ નથી.

(૨) માત્ર પાપ જ છે, પુણ્ય નથી

(૩) પુણ્ય અને પાપ એક જ સાધારણ વસ્તુ છે. જેમ મેચકમણિમાં વિવિધ રંગો છતાં તે એક જ સાધારણ વસ્તુ છે તેમ સુખ અને દુઃખરૂપ ફલ આપનાર કોઈ એક જ સાધારણ વસ્તુ છે.

(૪) સુખરૂપ ફલ દેનાર પુણ્ય અને દુઃખરૂપ ફલ દેનાર પાપ - એ બન્ને સ્વતંત્ર છે.

(૫) કર્મ જેવી અર્થાત્ પુણ્ય-પાપ જેવી કોઈ વસ્તુ જ નથી; સ્વભાવથી જ આ બધો ભવપ્રપંચ છે

આ પાંચે મતોને માનનારા પોતપોતાના મતના સમર્થનમાં જે યુક્તિઓ આપે છે તે આ પ્રમાણે છે -

(૧) પુણ્ય જ માત્ર છે અને પાપ છે જ નહિ, એ મતવાળા લોકોનું કહેવું છે કે પુણ્યનો ક્રમશઃ ઉત્કર્ષ થાય તે શુભ છે; અર્થાત્ પુણ્ય જેમ થોડું થોડું વધે તેમ ક્રમશઃ સુખની વૃદ્ધિ પણ થતી જાય છે. છેવટે પુણ્યનો પરમ ઉત્કર્ષ થાય તો સ્વર્ગનું ઉત્કૃષ્ટ સુખ મળે છે પણ જો પુણ્યની ક્રમશઃ હાનિ થાય તો સુખની પણ ક્રમશઃ હાનિ થાય છે; અર્થાત્ તેટલા જ પ્રમાણમા દુઃખ વધતું જાય છે અને છેવટે જ્યારે પુણ્ય ન્યૂનતમ રહી જાય છે ત્યારે નરકમાં ઉત્કૃષ્ટ દુઃખ મળે છે, પણ જો પુણ્યનો સર્વથા ક્ષય થાય તો મોક્ષ મળે છે. આ પ્રમાણે માત્ર પુણ્ય માનવાથી જ સુખ અને દુઃખ બન્ને ઘટી શકે છે તો પાપને જુદું શા માટે માનવું ? જેમ પથ્યાહારની ક્રમિક વૃદ્ધિથી આરોગ્યવૃદ્ધિ થાય છે તેમ પુણ્યવૃદ્ધિથી સુખવૃદ્ધિ થાય છે. જેમ પથ્યાહાર ઓછો થતો જાય તેમ આરોગ્યની હાનિ થાય છે અર્થાત્ રોગ વધે છે, તેમ પુણ્યની હાનિ થવાથી દુઃખ વધે છે. અને જો સર્વથા પથ્યાહારનો ત્યાગ થાય તો મરણ થાય છે તેમ સર્વથા પુણ્યનો ક્ષય થવાથી મોક્ષ મળે છે. આ પ્રમાણે એક માત્ર પુણ્યથી સુખ-દુઃખની ઉપપત્તિ છે તો પાપને જુદું શા માટે માનવું ? (૧૯૦૯)

पुण्यवाद

(૨) આનાથી વિપરીત મતવાળા જેઓ માત્ર પાપને જ માને છે અને પુણ્યને માનતા જ નથી તેમનું કહેવું છે કે જેમ અપથ્યાહારની વૃદ્ધિ થવાથી રોગની વૃદ્ધિ થાય છે તેમ પાપની વૃદ્ધિ થવાથી અધમતા અર્થાત્ દુઃખ વધે છે. અને જ્યારે પાપનો પરમ પ્રકર્ષ હોય છે ત્યારે નારકોમાં ઉત્કૃષ્ટ દુઃખ પ્રાપ્ત થાય છે વળી, જેમ અપથ્યાહાર ઘટવાથી આરોગ્યલાભ વધે છે તેમ પાપનો અપકર્ષ થવાથી શુભની અર્થાત્ સુખની વૃદ્ધિ થાય છે અને ન્યૂનતમ પાપ હોય ત્યારે દેવોનું ઉત્કૃષ્ટ સુખ પ્રાપ્ત થાય છે વળી, જેમ અપથ્યાહારના સર્વથા ત્યાગથી પરમ આરોગ્યનો લાભ થાય છે તેમ પાપના સર્વથા નાશથી મોક્ષનો લાભ થાય છે. આ પ્રકારે એક માત્ર પાપ માનવાથી સુખ અને દુઃખ ઘટે છે તો પુણ્યને જુદું માનવાની કશી જ આવશ્યકતા નથી. (૧૯૧૦)

पापवाद

(૩) પુણ્ય કે પાપ એ બન્ને સ્વતંત્ર નથી, પણ ઉભયસાધારણ એક જ વસ્તુ છે, એ મતવાળાની યુક્તિ આ પ્રમાણે છે— જેમ અનેક રંગો મળવાથી એક સાધારણ સંકીર્ણ વર્ણ બને છે અગર વિવિધરંગી મેચકમણિ એક જ છે અથવા સિંહ અને નરના રૂપને ધારણ કરનાર નરસિંહ એક જ છે તેમ પાપ અને પુણ્ય સંજ્ઞા પ્રાપ્ત કરનાર એક જ સાધારણ વસ્તુ છે. એ સાધારણ વસ્તુમાં જ્યારે એક માત્રા

पुण्य-पाप सङ्कीर्ण एको वाद

પુણ્યની વધી જાય ત્યારે તે પુણ્ય કહેવાય છે અને જો એક માત્રા પાપની વધી જાય ત્યારે તે પાપ કહેવાય છે, અર્થાત્ પુણ્યાંશનો અપકર્ષ થાય ત્યારે તે પાપ કહેવાય છે અને પાપાંશનો અપકર્ષ થાય ત્યારે તે પુણ્ય કહેવાય છે. (૧૯૧૧)

(૪) કેટલાક લોકો આનાથી વિપરીત પુણ્ય અને પાપ એ બન્ને સ્વતંત્ર છે એમ માને છે તેઓ પોતાના મતનું સમર્થન આ પ્રમાણે કરે છે — સુખ અને દુઃખ એ બન્ને કાર્ય છે, પણ તે બન્ને સુખ અને દુઃખનો અનુભવ એકસાથે નથી થતો માટે તે બંનેનાં કારણો જુદાં હોવાં જોઈએ· સુખનું કારણ પુણ્ય છે અને દુઃખનું કારણ પાપ છે.

पुण्य-पाप बन्ने स्वतन्त्र छे एवो वाद

(૫) પાપ–પુણ્ય વિશેની આ ચારે કલ્પનાઓ પરસ્પર વિરુદ્ધ હોવાથી વળી કેટલાક લોકો માને છે કે પાપ–પુણ્ય જેવું કશું છે જ નહિ, પણ આ બધા ભવપ્રપંચ સ્વભાવથી જ થાય છે.

स्वभाववाद

આ પાંચે મતો તારી સમક્ષ હોવાથી તારુ મન મૂંઝાય છે કે પાપ–પુણ્યને માનવાં કે ન માનવાં; અને માનવાં તો સ્વતંત્ર માનવાં કે એકલું પાપ જ અથવા પુણ્ય જ માનવું. પણ અચલભ્રાતા, આમાં જે ચોથો પક્ષ છે કે પાપ અને પુણ્ય બન્ને સ્વતંત્ર છે તે જ યુક્તિયુક્ત છે, બાકીના યુક્તિથી બાધિત છે.

संशयनिवारण

अचलभ्राता—સ્વભાવવાદને આપ શા માટે અયોગ્ય માનો છો, તે પ્રથમ કહો.

भगवान—સંસારમાં જે સુખ–દુઃખની વિચિત્રતા છે તે સ્વભાવથી તો ઘટી શકે નહિ [1]સ્વભાવ વિશે મારા ત્રણ પ્રશ્ન છે તે આ—સ્વભાવ એ વસ્તુ છે? સ્વભાવ એ નિષ્કારણતા છે? કે સ્વભાવ એ વસ્તુધર્મ છે? આમાં સ્વભાવને વસ્તુ તો માની શકાય નહિ, કારણ કે આકાશકુસુમની જેમ તે અત્યન્ત અનુપલબ્ધ છે. (૧૯૧૨–૧૩)

स्वभाववादनो निरास

अचलभ्राता — [2]અત્યન્ત અનુપલબ્ધ છતાં તેનું અસ્તિત્વ માનવામાં શો વાંધો?

भगवान — તો પછી અત્યન્ત અનુપલબ્ધ છતાં પુણ્ય–પાપરૂપ કર્મને જ શા માટે ન માનવું? અત્યન્ત અનુપલબ્ધ છતાં જે કારણે સ્વભાવને માનવામાં આવે તે જ કારણે ઉક્ત કર્મને પણ માનવું જ જોઈએ. (૧૯૧૪)

---

૧. આ ગાથા પ્રથમ આવી ગઈ છે, જુઓ ૧૭૮૬. સ્વભાવવાદના નિરાકરણ માટે જુઓ ગા० ૧૬૪૩. વ્યાખ્યા ૨ આ ગાથા પ્રથમ આવી ગઈ છે. ગા० ૧૭૮૭.

[1]અથવા કર્મનું જ બીજું નામ સ્વભાવ છે એમ માનવામાં શો દોષ છે?

વળી, સ્વભાવથી વિવિધ પ્રકારનાં પ્રતિનિયત આકારવાળાં શરીરાદિ કાર્યોની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ, કારણ કે સ્વભાવ તો એકરૂપ જ હોય છે. જેમ પ્રતિનિયત આકારવાળા ઘડાની ઉત્પત્તિ વિવિધ ઉપકરણો વિના કુંભાર કરી શકે નહિ, તેમ નાના પ્રકારનાં સુખ-દુઃખની ઉત્પત્તિ પણ વિવિધ કર્મ વિના સંભવે નહિ. એમાં સ્વભાવને એકરૂપ હોવાથી કારણ માની શકાય નહિ. (૧૯૧૫)

વળી, [2]સ્વભાવ એ વસ્તુ હોય તો તે મૂર્ત છે કે અમૂર્ત? જો મૂર્ત હોય તો તો નામમાત્રનો ભેદ છે. હું તેને પુણ્ય-પાપરૂપ કર્મ કહું છું અને સ્વભાવવાદી તેને સ્વભાવ કહે છે. અને સ્વભાવરૂપ વસ્તુ જો અમૂર્ત હોય તો તે કશું પણ કાર્ય આકાશની જેમ કરી શકે નહિ. તો પછી દેહાદિ કે સુખદુઃખરૂપ કાર્યને કરવાની તો વાત જ ક્યાં રહી? અથવા તો દેહાદિ કાર્ય મૂર્ત હોવાથી તેનું કારણ સ્વભાવ પણ મૂર્ત જ હોવો જોઈએ. અને તે મૂર્ત હોય તો કર્મ અને સ્વભાવમાં નામમાત્રનો ભેદ રહે છે તે મેં કહ્યું જ છે.

અચલભ્રાતા -- [3]તો પછી સ્વભાવ એટલે નિષ્કારણતા એમ માનવામાં શો દોષ?

ભગવાન — એનો અર્થ તો એ થયો કે કાર્યોત્પત્તિમાં કશું જ કારણ નથી. જો એમ હોય તો ઘટાદિની જેમ ખરશૃંગની પણ ઉત્પત્તિ કેમ ન થઈ જાય? થતી તો નથી, કારણ કે ખરશૃંગનું કશું જ કારણ નથી. માટે ઉત્પત્તિ નિષ્કારણ માની શકાય નહિ, એટલે સ્વભાવનો અર્થ નિષ્કારણતા એ પણ બરાબર નથી. (૧૯૧૬-૧૯૧૭)

અચલભ્રાતા — તો પછી સ્વભાવને વસ્તુનો ધર્મ માનવો જોઈએ.

ભગવાન — સ્વભાવને વસ્તુનો ધર્મ માનવામાં આવે તો તે પ્રસ્તુતમાં જીવ અને કર્મનું પુણ્ય અને પાપરૂપ પરિણામ જ સિદ્ધ થાય છે.

अनुमानथी पुण्य पाप कर्मनी सिद्धि

અચલભ્રાતા — તે કેવી રીતે?

---

૧. ગા૦ ૧૭૮૮નો પૂર્વાર્ધ પણ આ જ છે.

૨. અહીં ઉઠાવેલા પ્રશ્નો પ્રથમ પણ સ્વભાવ વિષે કરવામાં આવ્યા છે. પણ તેનું નિરાકરણ જરા જુદી રીતે કર્યું છે — ગા૦ ૧૭૮૯-૯૦. અહીં જેવા પ્રશ્નો ગા૦ ૧૬૪૩ની વ્યાખ્યામા ટીકાકારે ઉઠાવ્યા છે અને ઉત્તર પણ આના જેવા જ છે.

૩ આ પક્ષનું બીજી રીતે નિરાકરણ ગા૦ ૧૬૪૩ની વ્યાખ્યામાં અને ૧૭૯૧માં છે.

ભગવાન — કારણાનુમાન અને કાર્યાનુમાન દ્વારા એ પરિણામની સિદ્ધિ થાય છે; અર્થાત્ કારણથી કાર્યનું અનુમાન કરીને અને કાર્યથી કારણનું અનુમાન કરીને તેની સિદ્ધિ થાય છે. (૧૯૧૮)

અચલભ્રાતા -- અનુમાનપ્રયોગ કેવા છે?

ભગવાન — દાનાદિ ક્રિયા અને હિંસાદિ ક્રિયા એ કારણ હોવાથી તેનું કોઈ કાર્ય હોવું જોઈએ. એ કાર્ય તે બીજું કોઈ નહિ, પણ જીવ અને કર્મનું પુણ્ય અને પાપરૂપ પરિણામ છે. આ પ્રકારે કારણાનુમાનથી જેમ તું કૃષિક્રિયાનું કાર્ય શાલિ – યવ – ઘઉં આદિ માને છે તે જ પ્રમાણે દાનાદિ ક્રિયાનું પુણ્ય અને હિંસાદિ ક્રિયાનું પાપ એ બન્નેને આ કારણાનુમાનથી કાર્યરૂપે સ્વીકારવાં જોઈએ કહ્યું પણ છે કે —

"[1] સમાન પ્રયત્નનું સમાન ફળ મળે છે, અને અસમાન પ્રયત્નનું પણ સમાન ફળ મળે છે, પ્રયત્ન કરવા છતાં ફળ નથી મળતું અને ન કરવા છતાં પણ ફળ મળે છે; એટલે જણાય છે કે પ્રયત્નના ફળનો આધાર માત્ર પ્રયત્ન ઉપર નથી, પણ તેનો આધાર જીવના કોઈ ધર્મ ઉપર છે. તે ધર્મ તે જ કર્મ છે."

કાર્યાનુમાનનો પ્રયોગ આ પ્રમાણે છે — દેહાદિનું કોઈ કારણ હોવું જોઈએ, કારણ કે તે કાર્ય છે, ઘટાદિની જેમ. દેહાદિનું જે કારણ છે તે કર્મ છે આ વસ્તુ મેં અગ્નિભૂતિ સાથેની ચર્ચામાં વિશેષરૂપે ચર્ચી છે તેથી તારે પણ અગ્નિભૂતિની જેમ કર્મને માની લેવું જોઈએ. (૧૯૧૯)

અચલભ્રાતા — દેહાદિનું કારણ માતા-પિતાદિ પ્રત્યક્ષ છે, તો પછી અદૃષ્ટકર્મ માનવાની શી આવશ્યકતા?

પુણ્ય અને પાપરૂપ ભિન્ન

અદૃષ્ટ કર્મની સિદ્ધિ

ભગવાન — દૃષ્ટ કારણ માતા-પિતા એ જ હોય છતાં એક પુત્ર સુંદર દેહયુક્ત હોય છે અને બીજો કુરૂપ, એટલે દૃષ્ટ કારણ માતાપિતાદિથી ભિન્ન એવું અદૃષ્ટ કારણ કર્મને પણ માનવું જોઈએ. અને તે કર્મ પણ પુણ્ય અને પાપ એમ બે પ્રકારનું માનવું જોઈએ, કારણ કે શુભ દેહાદિ કાર્યથી તેના કારણભૂત પુણ્ય કર્મનું અને અશુભ દેહાદિ કાર્યથી તેના કારણભૂત પાપકર્મનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થાય છે, અને વળી શુભક્રિયારૂપ કારણથી શુભકર્મ પુણ્યની નિષ્પત્તિ થાય છે અને અશુભક્રિયારૂપ કારણથી અશુભકર્મ પાપની નિષ્પત્તિ થાય છે; એથી પણ કર્મના પુણ્ય અને પાપ એવા બે ભેદ સ્વભાવથી જ ભિન્નજાતીય સિદ્ધ થાય છે. કહ્યું પણ છે કે —

---

૧. "समासु तुल्य विषमासु तुल्य सतीष्वसत्त्वाप्यसतीषु सत्त्व ।
फल क्रियास्विन्यथ यन्निमित्तं तद् देहिना सोऽस्ति नु कोऽपि धर्मः ॥"

"[1] દૃષ્ટ હેતુઓ હોવા છતાં કાર્યવિશેષનો અસંભવ હોય તો કુલાલના યત્નની જેમ એક અન્ય અદૃષ્ટ હેતુનું અનુમાન થાય છે. અને તે કર્તાનું શુભ કે અશુભ કર્મ છે."

વળી, હું કહું છું એટલે પણ તારે અગ્નિભૂતિની જેમ શુભાશુભ કર્મને સ્વીકારવું જ જોઈએ, કારણ કે સર્વજ્ઞનું વચન પ્રમાણભૂત હોય છે. (૧૯૨૦)

કર્મના પુણ્ય અને પાપ એ ભેદોની સિદ્ધિ

વળી, બીજી રીતે પણ કર્મના પાપ અને પુણ્ય એવા બે ભેદો સિદ્ધ થઈ શકે છે. તે આ પ્રમાણે — સુખ અને દુઃખ એ બન્ને કાર્યો હોવાથી તે બન્નેનાં તેમને અનુરૂપ એવાં કારણો હોવાં જોઈએ. જેમ ઘટનુ અનુરૂપ કારણ માટીના પરમાણુઓ છે અને પટનું અનુરૂપ કારણ તંતુઓ છે, તે જ પ્રમાણે સુખનું અનુરૂપ કારણ પુણ્યકર્મ અને દુઃખનું અનુરૂપ કારણ પાપકર્મ — એમ બન્નેનુ પાર્થક્ય માનવું જોઈએ　　　　(૧૯૨૧)

અચલભ્રાતા — કાર્યને અનુરૂપ કારણનો નિયમ સ્વીકારતા હો તો સુખ-દુઃખનું કારણ કર્મ પણ તેને અનુરૂપ હોવું જોઈએ. સુખ-દુઃખ એ આત્માનાં પરિણામો હોવાથી અરૂપી છે, તેથી કર્મ પણ અરૂપી નહિ પણ રૂપી માનશો તો કાર્યાનુરૂપ કારણનો નિયમ બાધિત થઈ જશે; એટલે કે આપને માનવું પડશે કે કાર્યાનુરૂપ કારણ નથી હોતું.　　　　(૧૯૨૨)

કર્મ અમૂર્ત નથી

ભગવાન — કાર્યાનુરૂપ કારણ હોવું જોઈએ એમ જ્યારે હું કહું છું ત્યારે એનો અર્થ એ નથી કે કારણ સર્વથા અનુરૂપ હોય. કાર્યથી કારણ સર્વથા અનુરૂપ નથી હોતું તેમ સર્વથા અનનુરૂપ – ભિન્ન પણ નથી હોતું. એટલે કે જો કારણ અને કાર્યને સર્વથા અનુરૂપ માનવામાં આવે તો બન્નેના બધા ધર્મો સરખા જ માનવા પડે; અને તેમ માનવા જતાં કારણ-કાર્યનો ભેદ જ ન રહે: બન્ને કારણ બની જાય, અથવા બન્ને કાર્ય બની જાય. અને જો કારણ-કાર્યનો સર્વથા ભેદ માનવામાં આવે એટલે કે બન્નેને સર્વથા વિરોધી માનવામાં આવે તો કારણ અથવા કાર્ય બન્નેમાંથી એકને વસ્તુ માનવા જતાં બીજાને અવસ્તુ માનવી પડશે. બન્નેને તો વસ્તુ માની શકાશે નહિ, કારણ કે તેમ કરવામાં તેમનો ઐકાન્તિક ભેદ બાધિત થઈ જશે; માટે કારણ-કાર્યની સર્વથા અનુરૂપતા કે અનનુરૂપતા નથી, પણ કેટલેક અંશે સમાનતા અને કેટલેક અંશે અસમાનતા છે. આથી સુખ-દુઃખનુ કારણ કર્મ, સુખ-દુઃખની અમૂર્તતાને કારણે, અમૂર્ત સિદ્ધ થઈ શકે નહિ.　　　　(૧૯૨૩)

---

૧ "इह दृष्टहेतुत्वसभविकार्यविशेषात् कुलालयत्न इव ।
हेत्वन्तरमनुमेयं तत् कर्म शुभाशुभं कर्तुः ॥"

अचलभ्राता— આપના કહેવાનો ભાવાર્થ એ છે કે સંસારમાં બધું જ તુલ્ય અને અતુલ્ય છે, તો પછી 'કાર્યાનુરૂપ કારણ હોવું જોઈએ' એમ કહેવાનું પ્રયોજન શું? આપ ન કહો તોપણ એ વસ્તુ સમજાય એવી છે. સંસારમાં કોઈ એકાન્તે અનનુરૂપ—અતુલ્ય હોય તો જ તેની વ્યાવૃત્તિ માટે કાર્યને અનુરૂપ કારણનું વિધાન આવશ્યક બને; પણ એવો કોઈનો પક્ષ હોય જ નહિ તો પછી વિશેષતઃ કાર્યાનુરૂપ કારણને સિદ્ધ કરવાનું કશું જ પ્રયોજન નથી.

भगवान—સૌમ્ય! કાર્યાનુરૂપ કારણને સિદ્ધ કરવાનો અભિપ્રાય એ છે કે યદ્યપિ સંસારમાં બધું જ તુલ્યાતુલ્ય છે છતાં કારણનો જ એક વિશેષ-સ્વપર્યાય કાર્ય છે તેથી તેને એ દૃષ્ટિએ અનુરૂપ કહેવામાં આવે છે અને કાર્ય સિવાયના બધા પદાર્થો તેના અકાર્ય છે—પરપર્યાય છે તેથી તે દૃષ્ટિએ તે બધાને કારણથી અનનુરૂપ-અસમાન કહેવામાં આવે છે. આનું તાત્પર્ય એ છે કે કારણ કાર્ય-વસ્તુરૂપે પરિણત થાય છે પણ તેથી ભિન્ન બીજી વસ્તુરૂપે પરિણત થતું નથી. આ વસ્તુનું સમર્થન કરવા ખાતર જ અહીં વિશેષત. કાર્યાનુરૂપ કારણનું કથન કરવામાં આવ્યું છે: એટલે કે બીજી બધી વસ્તુઓ સાથે કારણની અન્ય રીતે સમાનતા છતાં આ દૃષ્ટિએ—અર્થાત્ પરપર્યાયની દૃષ્ટિએ કાર્યભિન્ન બધી વસ્તુઓ કારણથી અસમાન-અનનુરૂપ છે, એ વસ્તુનું પ્રતિપાદન કરવું અહીં ઇષ્ટ છે.

अचलभ्राता—પ્રસ્તુતમાં સુખ અને દુઃખ એ તેના કારણના સ્વપર્યાય કેવી રીતે છે?

भगवान—જીવ અને પુણ્યનો સંયોગ એ જ સુખનું કારણ છે. તે સંયોગનો જ સ્વપર્યાય સુખ છે અને જીવ-પાપનો સંયોગ તે દુઃખનું કારણ છે તે સંયોગનો જ સ્વપર્યાય દુઃખ છે. વળી, જેમ સુખને શુભ, કલ્યાણ, શિવ ઇત્યાદિ કહી શકાય છે તેમ તેના કારણ પુણ્યને પણ તે જ શબ્દો વડે કહી શકાય છે. વળી, દુઃખ જેમ અશુભ, અકલ્યાણ, અશિવ ઇત્યાદિ સંજ્ઞાને પામે છે તેમ તેનું કારણ પાપદ્રવ્ય પણ એ જ શબ્દોથી પ્રતિપાદિત થાય છે: આથી જ વિશેષરૂપે સુખ-દુઃખના અનુરૂપ કારણ તરીકે પુણ્ય-પાપને કહ્યાં છે. (૧૯૨૪)

अचलभ्राता—આપના કહેવાનું તાત્પર્ય શું એવું છે કે નીલાદિ પદાર્થ મૂર્ત છતાં જેમ અમૂર્ત એવા તત્પ્રતિભાસી જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરે છે તેમ મૂર્ત એવું કર્મ પણ અમૂર્ત સુખાદિને ઉત્પન્ન કરે છે?

भगवान—હા

अचलभ्राता—તો પછી એમ પણ શું આપ માનો છો કે જેમ અન્નાદિ દૃષ્ટ પદાર્થો સુખનું મૂર્ત કારણ છે તેમ કર્મ પણ મૂર્ત કારણ છે?

भगवान—હા. (૧૯૨૫)

अचलभ्राता—જો તેમ જ હોય તો મૂર્ત છતાં કર્મ દેખાતું તો નથી; માટે દૃષ્ટ એવાં મૂર્ત અન્નાદિને જ અમૂર્ત સુખનું કારણ માનવાં જોઈએ; અદૃષ્ટ છતાં મૂર્ત એવાં કર્મને માનવું વ્યર્થ છે

भगवान — અન્નાદિ દૃષ્ટ મૂર્ત સાધનો સમાન છતાં તેનું ફળ સુખ-દુઃખાદિ સમાન નથી દેખાતું. જે અન્નથી એકને આરોગ્યલાભ થાય છે તે જ અન્નથી બીજો વ્યાધિગ્રસ્ત બને છે. આ પ્રકારે દૃષ્ટ અન્ન સમાન છતાં સુખ-દુઃખાદિરૂપ ફળની જે વિશેષતા દેખાય છે તે સકારણ હોવી જોઈએ; એટલે તેનુ કારણ અદૃષ્ટ એવું કર્મ માનવું જ પડે છે. જો સુખ-દુઃખાદિની વિશેષતા નિષ્કારણ જ હોય તો તે આકાશની જેમ સદા સંભવે અથવા ખરવિષાણની જેમ કદી ન સંભવે. પણ એ વિશેષતા તો કાદાચિત્ક છે; તેથી તેનું કારણ અદૃષ્ટ છતાં મૂર્ત એવું કર્મ માનવું જ જોઈએ. (૧૯૨૬)

अदृष्ट छतां मूर्त कर्मनी सिद्धि

अचलभ्राता — પણ તે કર્મ દેખાતું તો નથી — અદૃષ્ટ છે, તો પછી તેને મૂર્ત શા માટે માનવું? અમૂર્ત કેમ નહિ?

भगवान — તેને મૂર્ત એટલા માટે માનવું કે તે દેહાદિ મૂર્ત વસ્તુમાં નિમિત્તમાત્ર બનીને ઘટની[1] જેમ બલાધાયક છે. અથવા જેમ ઘડાને તેલ વગેરે મૂર્ત વસ્તુથી બલ મળે છે તેમ કર્મને પણ વિપાક દેવામાં સ્રક્-ચંદનાદિ મૂર્ત વસ્તુઓ વડે બલ મળતું હોવાથી કર્મ પણ ઘડાની જેમ મૂર્ત છે. અથવા, કર્મને મૂર્ત માનવું જોઈએ, કારણ કે દેહાદિરૂપ તેનું કાર્ય મૂર્ત છે જેમ પરમાણુનું કાર્ય ઘટાદિ મૂર્ત હોવાથી પરમાણુ પણ મૂર્ત અર્થાત્ રૂપાદિવાળું છે તેમ કર્મનું કાર્ય શરીર મૂર્ત હોવાથી કર્મને પણ મૂર્ત માનવું જોઈએ.

अचलभ्राता — પણ ફરી આ વિશે મારો પ્રશ્ન છે કે શું કર્મનુ દેહાદિ કાર્ય મૂર્ત હોવાથી કર્મ મૂર્ત છે કે સુખદુઃખાદિ અમૂર્ત કાર્ય હોવાથી કર્મ અમૂર્ત છે? અર્થાત્ જો આપ કાર્યની મૂર્તતા અગર અમૂર્તતાને આધારે કારણની મૂર્તતા કે અમૂર્તતા માનતા હો તો કર્મનાં કાર્યો મૂર્ત તેમજ અમૂર્ત બન્ને પ્રકારનાં દેખાય છે. એટલે સહજ પ્રશ્ન ઊઠે છે કે કર્મ મૂર્ત છે કે અમૂર્ત? (૧૯૨૭-૨૮)

भगवान — મારા કહેવાનુ તાત્પર્ય એવું તો નથી જ કે કાર્ય મૂર્ત કે અમૂર્ત હોય તો તેનાં બધાં જ કારણો મૂર્ત કે અમૂર્ત હોવાં જોઈએ. સુખાદિ

---

૧ આનું તાત્પર્ય એમ જણાય છે કે પાણીને લાવવું હોય તો એકનું શરીર કશું કરી શકે નહિ, પણ તેમાં જો ઘટનો સહકાર મળે તો શરીરમાં પાણી લાવવાનું સામર્થ્ય આવે છે.

અમૂર્ત કાર્યનું કેવલ કર્મ જ કારણ નથી, આત્મા પણ તેનું કારણ છે, અને કર્મ પણ કારણ છે. બન્નેમાં ભેદ એ છે કે આત્મા સમવાયી કારણ છે અને કર્મ એ સમવાયી કારણ નથી; તેથી સુખ-દુઃખાદિ અમૂર્ત કાર્ય હોવાથી તેના સમવાયી કારણ આત્માની અમૂર્તતાનું અનુમાન થઈ જ શકે છે. અને સુખ-દુઃખાદિની અમૂર્તતાને કારણે કર્મમાં અમૂર્તતાનું અનુમાન કરવાનું કશું જ પ્રયોજન રહેતું નથી. આથી દેહાદિ કાર્ય મૂર્ત હોવાથી તેના કારણ કર્મને પણ મૂર્ત માનવું જોઈએ, એવા મારા કથનમાં કશો જ દોષ નથી. (૧૯૨૯)

માત્ર પુણ્યવાદનો નિરાસ—પાપસિદ્ધિ

આ પ્રમાણે કર્મ એ રૂપી-મૂર્ત છતા સુખ-દુઃખનું કારણ બને છે એ સિદ્ધ થયું; તેથી તેને પુણ્ય અને પાપરૂપ એમ બે પ્રકારનું માનવું જોઈએ એટલે "પુણ્યના અપકર્ષ થવાથી દુઃખની વૃદ્ધિ થાય છે, પાપને પુણ્યથી સ્વતંત્ર માનવાની આવશ્યકતા નથી" એ પ્રથમ પક્ષ નિરસ્ત થઈ જાય છે. (૧૯૩૦)

અચલભ્રાતા — તેમાં કાંઈ દલીલ છે?

ભગવાન—દુઃખની બહુલતાને તદનુરૂપ કર્મના પ્રકર્ષથી માનવી જોઈએ, કારણ કે દુઃખનો પ્રકૃષ્ટ અનુભવ છે. જેમ સુખનો પ્રકૃષ્ટ અનુભવ હોવાથી તેના કારણ પુણ્યનો પ્રકર્ષ માનવામાં આવે છે તેમ પ્રકૃષ્ટ દુઃખાનુભવનું કારણ પણ કોઈ કર્મનો પ્રકર્ષ હોવો જોઈએ; તેથી પ્રકૃષ્ટ દુઃખાનુભવનું કારણ પુણ્યનો અપકર્ષ નહિ, પણ પાપનો પ્રકર્ષ માનવો જોઈએ (૧૯૩૧)

વળી, જીવને જે પ્રકૃષ્ટ દુઃખ થાય છે તેનુ કારણ કેવલ પુણ્યનો અપકર્ષ જ નથી, કારણ કે દુઃખના પ્રકર્ષમાં બાહ્ય અનિષ્ટ આહાર આદિનો પ્રકર્ષ પણ અપેક્ષિત છે. જો પ્રકૃષ્ટ દુઃખને કેવલ પુણ્યના અપકર્ષથી જ માનવામા આવે તો પુણ્યસંપાદ્ય જે ઇષ્ટાહારાદિ બાહ્ય સાધનો છે તેનો અપકર્ષ થવાથી જ પ્રકૃષ્ટ દુઃખ થવું જોઈએ. પણ તેમાં સુખને પ્રતિકૂલ એવાં અનિષ્ટ આહારાદિ વિપરીત બાહ્ય સાધનોના બલના પ્રકર્ષની અપેક્ષા રહેવી ન જોઈએ. સારાંશ એ છે કે જો દુઃખ પુણ્યના અપકર્ષથી થતું હોય તો સુખના સાધનોનો અપકર્ષ જ તેમાં કારણ હોવો જોઈએ, દુઃખનાં સાધનોનો પ્રકર્ષ આવશ્યક ન હોવો જોઈએ. વસ્તુતઃ દુઃખનો પ્રકર્ષ માત્ર સુખનાં સાધનોના અપકર્ષથી નથી થતો, પણ તેમાં દુઃખનાં સાધનોના પ્રકર્ષની પણ અપેક્ષા છે જ. તેથી જેમ સુખનાં સાધનોના પ્રકર્ષ-અપકર્ષ માટે પુણ્યનો પ્રકર્ષ-અપકર્ષ આવશ્યક છે તેમ દુઃખનાં સાધનોના પ્રકર્ષ-અપકર્ષ માટે પાપનો પ્રકર્ષ-અપકર્ષ પણ માનવો આવશ્યક છે. પુણ્યના અપકર્ષથી ઇષ્ટ સાધનોનો અપકર્ષ થઈ શકે, પણ અનિષ્ટ સાધનોની વૃદ્ધિ

કેવી રીતે થાય ? માટે તેનું બીજું સ્વતંત્ર કારણ પાપને માનવું જ જોઈએ. (૧૯૩૨)

વળી, જો પુણ્યના ઉત્કર્ષને આધારે જ સુખી શરીરની અને અપકર્ષને આધારે જ દુઃખી શરીરની રચના થતી હોય અને પાપ જેવી કોઈ સ્વતંત્ર વસ્તુ ન જ હોય તો શરીર એ મૂર્ત હોવાથી પુણ્યનો ઉત્કર્ષ હોવાથી જ તે મોટું બનવું જોઈએ અને પુણ્યનો અપકર્ષ હોય તો જ તે નાનું બને. અને જે મોટુ હોય તે જ સુખદાયક બને, નાનું શરીર દુઃખદ બનવું જોઈએ. પણ વસ્તુતઃ આમ બનતું નથી. ચક્રવર્તીની અપેક્ષાએ હાથીનુ શરીર મોટું છે, છતા પુણ્યપ્રકર્ષ તો ચક્રવર્તીમાં છે, હાથીમાં નહિ. જો પુણ્યના અપકર્ષથી શરીરની રચના અપકૃષ્ટ થતી હોય તો હાથીમાં પુણ્યના અપકર્ષ હોવાથી તેનું શરીર બહુ જ નાનું થવું જોઈએ, પણ તે તો બહુ જ મોટું છે વળી, પુણ્ય એ તો શુભ છે, એટલે બહુ જ થોડું પુણ્ય હોય તોપણ તેનું કાર્ય શુભ હોવું જોઈએ, પણ તે અશુભ તો બની જ ન શકે. જેમ સુવર્ણ થોડું હોય તો નાનો સુવર્ણઘટ બને, પણ તે માટીનો ન બની જાય, તેમ પુણ્યથી જે કાંઈ નિષ્પન્ન થાય તે શુભ જ બને, અશુભ કદી ન બની શકે, માટે જે અશુભ હોય તેનું કારણ પાપ માનવું જોઈએ. (૧૯૩૩)

अचलभ्राता -- પાપના ઉત્કર્ષથી દુઃખ અને પાપના અપકર્ષથી સુખ એ પક્ષને માનવામાં શો વાંધો ?

भगवान --- જે મેં કેવલ પુણ્યપક્ષ વિશે કહ્યું તે ઉલટાવીને પાપ વિશે પણ કહી શકાય જેમ પુણ્યના અપકર્ષથી દુઃખ ન થઈ શકે તેમ પાપના અપકર્ષથી સુખ ન થઈ શકે. જો વધારે ઝેર બહુ નુકસાન કરતું હોય તો થોડું ઝેર થોડું નુકસાન કરે, પણ તે ફાયદો કેવી રીતે કરે ? એમ જ કહી શકાય કે થોડું પાપ થોડું દુઃખ આપે. પણ સુખ માટે તો પુણ્યની કલ્પના કરવી જ જોઈએ.

मात्र पापवादनो निरास – पुण्यसिद्धि

अचलभ्राता —તો પછી પુણ્ય-પાપને સાધારણ — સંકીર્ણ–મિશ્રિત માનવામાં શો વાંધો ?

भगवान — પુણ્ય-પાપ ઉભયરૂપ પણ કોઈ કર્મ હોઈ શકે નહિ, કારણ કે તેવા કર્મનું કોઈ કારણ નથી (૧૯૩૪)

संकीर्ण पक्षनो निरास

अचलभ्राता — સાધારણ કર્મનું કોઈ કારણ નથી એમ આપ શાથી કહો છો ?

भगवान — કર્મનું કારણ યોગ છે. એક સમયે તે યોગ શુભ હોય અથવા અશુભ હોય, પણ શુભાશુભ ઉભયરૂપ તો હોતો નથી, એટલે તેનું કાર્ય કર્મ પણ પુણ્યરૂપ શુભ કે પાપરૂપ અશુભ થાય, ઉભયરૂપ ન થાય. મિથ્યાત્વ — અવિરતિ — પ્રમાદ — કષાય અને યોગ એ કર્મબંધના હેતુઓ કહેવાય છે, તેમાં ઉક્ત બધાં કારણોમાંથી એક યોગ જ એવું કારણ છે જેનો કર્મબંધની સાથે અવિનાભાવ છે; એટલે કે જ્યાં જ્યાં કર્મબંધ હોય છે ત્યાં યોગ અવશ્ય હોય છે; તેથી અહીં બીજાં કારણોનો ઉલ્લેખ ન કરતાં માત્ર યોગનો જ ઉલ્લેખ કર્યો છે. મન વચન અને કાય એમ ત્રણ સાધનોના ભેદથી યોગના ત્રણ ભેદ છે (૧૯૩૫)

अचलभ्राता — મન — વચન — કાયયોગ એક સમયે શુભાશુભ અર્થાત્ મિશ્ર પણ હોય છે, તેથી આપનું કથન બરાબર નથી અવિધિપૂર્વક દાન દેવાનો વિચાર કરનાર પુરુષનો શુભાશુભ મનોયોગ છે, કારણ કે તેમાં દેવાની ભાવના શુભ યોગનું અને અવિધિપૂર્વકતા એ અશુભયોગનું સૂચક છે. તે જ પ્રકારે અવિધિપૂર્વક દાનાદિ દેવાનો ઉપદેશ કરનારને શુભાશુભ વચનયોગ છે અને જે મનુષ્ય જિનપૂજા — વંદન આદિ અવિધિપૂર્વક કરે છે તેની તે કાયચેષ્ટા શુભાશુભ કાયયોગ છે.

भगवान — પ્રત્યેક યોગના દ્રવ્ય અને ભાવ એવા બે ભેદ છે તેમાં મન — વચન અને કાયયોગનાં જે પ્રવર્તક પુદ્ગલ દ્રવ્યો છે તે દ્રવ્યયોગ કહેવાય છે અને મન — વચન — કાયાનું જે સ્ફુરણ પરિસ્પંદ છે તે પણ દ્રવ્યયોગ છે. આ બન્ને પ્રકારના દ્રવ્યયોગનું કારણ અધ્યવસાય છે અને તે ભાવયોગ કહેવાય છે. તેમાંથી જે દ્રવ્યયોગ છે તેમાં તો શુભાશુભરૂપતા ભલે હોય, પણ તેમનું કારણ અધ્યવસાયરૂપ જે ભાવયોગ છે તે તો એક સમયમા શુભ અથવા અશુભ જ હોય છે. ઉભયરૂપ સંભવતો જ નથી. દ્રવ્યયોગને પણ જે ઉભયરૂપ કહ્યો છે તે વ્યવહારનયની અપેક્ષાએ તે પણ નિશ્ચયનયની અપેક્ષાએ તો એક સમયે શુભ કે અશુભ જ હોય છે. તત્ત્વચિંતા થતી હોય ત્યાં વ્યવહાર કરતાં નિશ્ચયનયની દૃષ્ટિનું પ્રાધાન્ય માનવું જોઈએ. અધ્યવસાયસ્થાનોમા શુભ અથવા અશુભ એવા બે ભેદ જ છે, પણ શુભાશુભ એવો તૃતીય ભેદ નથી; માટે અધ્યવસાય જ્યારે શુભ હોય ત્યારે પુણ્યકર્મનો અને તે જ્યારે અશુભ હોય ત્યારે પાપ કર્મનો બંધ થાય છે. અને શુભાશુભ ઉભયરૂપ કોઈ એક અધ્યવસાય નહિ હોવાથી શુભાશુભ ઉભયરૂપ કર્મનો પણ સંભવ નથી; એટલે પુણ્ય અને પાપને સ્વતંત્ર જ માનવાં જોઈએ, સંકીર્ણ નહિ. (૧૯૩૬)

अचलभ्राता — ભાવયોગને શુભાશુભ ઉભયરૂપ ન માનવાનું શું કારણ છે?

भगवान — ભાવયોગ એ ધ્યાન અને લેશ્યારૂપ છે. અને ધ્યાન એ ધર્મ અથવા શુક્લરૂપ શુભ જ અગર આર્ત અથવા રૌદ્રરૂપ અશુભ જ એક સમયે

હોય છે, પણ શુભાશુભ ઉભયરૂપ ધ્યાન કોઈ છે જ નહિ. અને ધ્યાનવિરતિ થયે લેશ્યા પણ તેજસાદિ કોઈ એક શુભ અથવા કાપોતી આદિ કોઈ એક અશુભ હોય છે; પણ ઉભયરૂપ લેશ્યા તો કોઈ છે નહિ. આથી ધ્યાન અને લેશ્યારૂપ ભાવયોગ પણ શુભ અગર અશુભ જ એક સમયે હોઈ શકે; એટલે ભાવયોગના નિમિત્તે બંધાનાર કર્મ પણ પુણ્યરૂપ શુભ અથવા પાપરૂપ અશુભ જ હોવું જોઈએ. આથી પાપ અને પુણ્યને સ્વતંત્ર જ માનવાં જોઈએ　　　　(૧૯૩૭)

अचलभ्राता — જો કોઈ કર્મ શુભાશુભ ઉભયરૂપ ન હોય તો પછી મોહનીય કર્મની સમ્યક્‌મિથ્યાત્વરૂપ પ્રકૃતિ મિશ્ર હોઈ શુભાશુભ શા માટે માનવામાં આવી છે?

भगवान — ઉક્ત મિશ્રમોહનીય પ્રકૃતિ બંધની અપેક્ષાએ મિશ્ર નથી. અર્થાત્ કર્મનું યોગદ્વારા જે ગ્રહણ થાય છે તે અપેક્ષાએ તો કર્મ શુભ અથવા અશુભ જ હોય છે, પણ એ પૂર્વગૃહીત કર્મપ્રકૃતિને શુભમાંથી અશુભમાં અગર અશુભમાંથી શુભમાં કે શુભાશુભમાં તે તે અધ્યવસાયને બળે પરિણત કરી શકાય છે; આથી પૂર્વગૃહીત મિથ્યાત્વરૂપ અશુભ કર્મનું વિશુદ્ધ પરિણામ વડે શોધન કરીને સમ્યક્‌ત્વરૂપ શુભ કર્મમાં પરિવર્તન કરી શકાય છે અને અવિશુદ્ધ પરિણામ વડે સમ્યક્‌ત્વના શુભ પુદ્‌ગલોનું મિથ્યાત્વરૂપે પરિવર્તન કરી શકાય છે, અને કેટલાક મિથ્યાત્વના કર્મપુદ્‌ગલોને અર્ધવિશુદ્ધ કરી શકાય છે. આ પ્રકારે સત્તાગત કર્મની અપેક્ષાએ મિશ્રમોહનીયનો સંભવ છે. ગ્રહણકાલે તો કોઈ મિશ્રમોહનીય કર્મનો બંધ થતો નથી.　　　　(૧૯૩૮)

अचलभ्राता — કર્મપ્રકૃતિના અન્યોન્ય સંક્રમનો શો નિયમ છે?

भगवान — જ્ઞાનાવરણ, દર્શનાવરણ, વેદનીય, મોહનીય, આયુ, નામ, ગોત્ર અને અન્તરાય એ આઠ મૂલ કર્મપ્રકૃતિમાં તો પરસ્પર સંક્રમ થઇ જ શકતો નથી. એટલે એક મૂલ પ્રકૃતિ બીજી પ્રકૃતિરૂપે પરિણત કરી શકાતી નથી, પણ ઉત્તર પ્રકૃતિઓમાં પરસ્પર સંક્રમ સંભવે છે. તેમાં પણ અપવાદ એ છે કે આયુકર્મની મનુષ્ય-દેવ-નારક તિર્યંચ એ ચાર ઉત્તર પ્રકૃતિઓમાં પરસ્પર સંક્રમ નથી અને મોહનીય કર્મની દર્શનમોહ અને ચારિત્રમોહ એ બે ઉત્તર પ્રકૃતિનો પરસ્પર સંક્રમ નથી.

कर्मसंक्रमनो नियम

આ સિવાય કર્મની ઉત્તર પ્રકૃતિઓમાં પરસ્પર સંક્રમની ભજના છે, તે આ પ્રમાણે — પાંચ જ્ઞાનાવરણ, નવ દર્શનાવરણ, સોળ કષાય, મિથ્યાત્વ, ભય, જુગુપ્સા, તૈજસ, કાર્મણ, વર્ણ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, અગુરુલઘુ, ઉપઘાત, નિર્માણ, પાંચ અંતરાય – આ બધી મળીને ૪૭ ધ્રુવબંધિની ઉત્તરપ્રકૃતિઓ છે. એ બધાનો પોતપોતાની મૂળપ્રકૃતિથી જે પ્રકૃતિઓ અભિન્ન હોય તેવી ઉત્તર પ્રકૃતિઓમાં પરસ્પર સંક્રમ સદૈવ થાય છે.

આ સિવાયની બાકીની જે અધ્રુવબંધિની પ્રકૃતિઓ છે તે માટે એવો નિયમ છે કે પોતપોતાની મૂલપ્રકૃતિથી અભિન્ન એવી ઉત્તરપ્રકૃતિમાં પણ જે અબધ્યમાન હોય તે જ બધ્યમાન પ્રકૃતિમાં સંક્રાન્ત થાય છે, પણ બધ્યમાન પ્રકૃતિ અબધ્યમાનમાં સંક્રાન્ત થતી નથી. આ પ્રમાણે પ્રકૃતિસંક્રમની ભજના છે. (૧૯૩૯)

अचलभ्राता — પુણ્ય અને પાપનું લક્ષણ આપ બતાવો.

पुण्य अने पापनुं लक्षण

भगवान — જે સ્વયં શોભન વર્ણ, ગંધ, રસ અને સ્પર્શયુક્ત હોય અને જેનો વિપાક પણ શુભ હોય તે પુણ્ય છે, અને તેથી જે વિપરીત હોય તે પાપ છે.

પુણ્ય અને પાપ એ બન્ને પુદ્ગલ છે; પણ તે મેરુ-આદિની જેમ અતિ સ્થૂલ નથી તેમ જ પરમાણુની જેમ અતિ સૂક્ષ્મ પણ નથી. (૧૯૪૦)

अचलभ्राता — સંસારમાં પુદ્ગલો તો ખચોખચ ભર્યાં છે તેમાંથી પુણ્ય-પાપરૂપે કેવા પુદ્ગલોને જીવ ગ્રહણ કરે છે અને શી રીતે ગ્રહણ કરે છે તે કૃપા કરી બતાવો.

कर्मग्रहणनी प्रक्रिया

भगवान — જેમ કોઇ પુરુષ શરીરે તેલ ચોળીને ઉઘાડે શરીરે ખુલ્લામા બેસે તો તેલના પ્રમાણમાં તેના આખા શરીરે રજ ચોંટે છે, તેમ રાગદ્વેષથી સ્નિગ્ધ એવો જીવ પણ કર્મવર્ગણામા રહેલા કર્મયોગ્ય પુદ્ગલોનું જ પાપ–પુણ્યરૂપે ગ્રહણ કરે છે. કર્મવર્ગણાના પુદ્ગલોથી સૂક્ષ્મ એવા પરમાણુનું અથવા સ્થૂલ એવા ઔદારિકાદિ શરીરયોગ્ય પુદ્ગલોનું કર્મરૂપે ગ્રહણ થતું નથી. પણ જીવ પોતે આકાશના જેટલા પ્રદેશોમાં હોય છે તેટલા જ પ્રદેશોમાં રહેલ તેવાં પુદ્ગલોનુ પોતાના સર્વપ્રદેશમા ગ્રહણ કરે છે એ જ વસ્તુને આ ગાથામા કહેવામાં આવી છે —

"[1]એક પ્રદેશમાં રહેલ અર્થાત્ જે પ્રદેશમાં જીવ હોય તે પ્રદેશમાં રહેલ કર્મયોગ્ય પુદ્ગલને જીવ પોતાના સર્વ પ્રદેશ વડે બાંધે છે. તેમાં હેતુ જીવનાં મિથ્યાત્વાદિ કહેલાં છે. એવો બંધ સાદિ અર્થાત નવો પણ હોય છે અને પરંપરાથી અનાદિ પણ હોય છે."

ઉપશમશ્રેણીથી પતિત એવો જીવ નવેસરથી મોહનીયાદિ કર્મનો બંધ કરે છે અને ઉપશમશ્રેણીને જે જીવે પ્રાપ્ત કરી નથી હોતી તેનો બંધ અનાદિ જ કહેવાય છે. (૧૯૪૧)

१ 'एगपएसोगाढ सव्वपएसेहि कम्मुणो जोग्ग।
बंधइ जहुत्तहेउ साइयमणाइय वावि॥"

પંચસંગ્રહ ગા૦ ૨૮૪

अचलभ्राता — આ આખા લોકના પ્રત્યેક આકાશપ્રદેશમાં પુદ્ગલપરમાણુ શુભાશુભના ભેદ વિના ભરેલા છે; અર્થાત્ અમુક આકાશપ્રદેશમાં શુભ પુદ્ગલો અને અન્યત્ર અશુભ પુદ્ગલો હોય એવી કોઈ વ્યવસ્થા વિના માત્ર અવ્યવસ્થિતરૂપે લોકમાં પુદ્ગલો ખચાખચ ભર્યા છે. જેમ પુરુષનું તેલવાળું શરીર નાના મોટા રજકણોનો તો ભેદ કરે છે, પણ શુભાશુભનો ભેદ કર્યા વિના જ જે પુદ્ગલો તેના સંસર્ગમાં આવે છે તેને ગ્રહણ કરે છે, તેમ જીવ પણ સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મના વિવેકપૂર્વક કર્મયોગ્ય પુદ્ગલોનું જ ગ્રહણ કરે એ ઉચિત છે, પણ ગ્રહણકાલમાં જ તે તેમાંથી શુભાશુભનો વિભાગ કરીને બેમાથી એકને ગૃહીત કરે અને બીજાને નહિ એ કેમ બને? (૧૯૪૨)

भगवान — જ્યાંસુધી જીવે કર્મપુદ્ગલને ગ્રહણ નથી કર્યું હોતું ત્યાંસુધી તે પુદ્ગલ શુભ કે અશુભ એ બન્ને વિશેષણોથી વિશિષ્ટ નથી હોતું અર્થાત્ તે અવિશિષ્ટ જ હોય છે, પણ જીવ તે કર્મપુદ્ગલને ગ્રહણ કરવાની સાથે જ આહારની જેમ અધ્યવસાયરૂપ પરિણામ અને આશ્રયની વિશેષતાને કારણે તે કર્મપુદ્ગલને શુભ કે અશુભરૂપે પરિણત કરી દે છે કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે જીવનું જેવું શુભ કે અશુભ અધ્યવસાયરૂપ પરિણામ હોય છે તેને આધારે તે ગ્રહણકાલે જ કર્મમાં શુભત્વ કે અશુભત્વ ઉત્પન્ન કરે છે અને કર્મના આશ્રયભૂત જીવનો પણ એવો એક સ્વભાવવિશેષ છે જેને લઈને તે પ્રકારે કર્મને પરિણમાવતો જ કર્મનું ગ્રહણ કરે છે. વળી, કર્મનો પણ એવો સ્વભાવ-વિશેષ છે કે શુભ-અશુભ અધ્યવસાયવાળા જીવ વડે શુભ-અશુભ પરિણામને પામતું જ તે જીવ વડે ગૃહીત થાય છે આ જ પ્રમાણે કર્મમાં પ્રકૃતિ, સ્થિતિ, અનુભાગ અને પ્રદેશોના અલ્પ ભાગ અને બહુ ભાગનું વૈચિત્ર્ય પણ જીવ ગ્રહણસમયે જ નિર્મિત કરે છે આ જ વસ્તુને નિમ્ન ગાથામાં કહેવામાં આવી છે

"[1]જીવ કર્મપુદ્ગલમાં ગ્રહણસમયે કર્મપ્રદેશોમાં પોતાના અધ્યવસાયને કારણે સર્વ જીવોથી અનંતગુણ એટલા રસાવિભાગ ગુણોને ઉત્પન્ન કરે છે.

"[2]કર્મપ્રદેશોમાં સૌથી થોડો ભાગ આયુઃકર્મનો છે. તેથી અધિક પણ

---

१ गहणसमयम्मि जीवो उप्पाएइ गुणे सपच्चयओ ।
सव्वजीवाणनगुणे कम्मपएसेसु सव्वेसु ॥ १ ॥
કર્મપ્રકૃતિ બંધનકરણ ગા૦ ૨૯

२ आउगभागो थोवो नामे गोए समो तओ अहिगो ।
आवरणमन्तराए सरिसो अहिगो य मोहे वि ॥
सव्वुवरि वेयणीए भागो अहिओ उ कारण किन्तु ।
सुहदुक्खकारणत्ता ठिई विसेसेण सेसाणं ॥
બંધશતક ગા૦ ૮૯-૯૦, તુલના-કર્મપ્રકૃતિ ચૂર્ણિ બન્ધનકરણ ગાથા ૨૮

પરસ્પરમાં સમાન ભાગ નામ અને ગોત્રનો છે. તેથી અધિક જ્ઞાનાવરણ-દર્શનાવરણ-અન્તરાયનો ભાગ છે. પણ જ્ઞાનાવરણાદિ ઉક્ત ત્રણે કર્મનો પરસ્પર સરખો ભાગ છે. તેથી અધિક મોહનીયનો ભાગ છે અને સૌથી અધિક ભાગ વેદનીયનો છે. વેદનીય એ સુખ-દુઃખનું કારણ હોવાથી તેનો ભાગ સર્વાધિક છે. બાકીનાં કર્મોનો ભાગ તેમના સ્થિતિબંધના પ્રમાણમાં છે."

અચલભ્રાતા — આપે આહારનો દાખલો આપ્યો તેનો સમન્વય કરી બતાવો તો વિશેષ સમજ પડે.

ભગવાન—આહાર સમાન છતાં પરિણામ અને આશ્રયની વિશેષતાને કારણે તેનાં વિભિન્ન પરિણામો દેખાય છે; જેમકે ગાય અને સર્પને એક જ આહાર આપવામાં આવે છતાં ગાય જે કાંઈ ખાય છે તે દૂધરૂપે પરિણમે છે અને સર્પ જે કાંઈ ખાય છે તે વિષરૂપે પરિણમે છે. આમાં જેમ ખાદ્ય વસ્તુમાં તે તે આશ્રયમાં જઈને તે તે રૂપે પરિણત થઈ જવાનું પરિણામ -- સ્વભાવવિશેષ છે તેમ ખાદ્યનો ઉપયોગ કરનાર આશ્રયમાં પણ તે તે વસ્તુને તે તે રૂપે પરિણત કરવાનુ સામર્થ્યવિશેષ છે. તે જ પ્રમાણે કર્મમાં પણ તે તે શુભ કે અશુભ અધ્યવસાયવાળા પોતાના આશ્રય જીવમાં જઇને તે તે શુભ કે અશુભ રૂપે પરિણત થઇ જવાનું સામર્થ્ય છે, તેમ આશ્રય જીવમાં પણ તે તે કર્મને ગૃહીત કરી શુભ કે અશુભ રૂપે અર્થાત્ પુણ્ય કે પાપરૂપે પરિણત કરી દેવાની શક્તિ છે. (૧૯૪૪)

અચલભ્રાતા—ગાય અને સર્પના દૃષ્ટાંતથી એ સિદ્ધ થયું કે અમુક જીવમાં કર્મનું શુભ પરિણામ અને અમુક જીવમાં કર્મનું અશુભ પરિણામ ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ છે પણ એમાં શું દૃષ્ટાંત છે કે એક જ જીવ કર્મનાં શુભ અને અશુભ બન્ને પ્રકારનાં પરિણામોને ઉત્પન્ન કરવા સમર્થ છે?

ભગવાન—એક જ શરીરમા અવિશિષ્ટ અર્થાત્ એકરૂપ આહાર લેવામાં આવે છે છતાં તેમાથી સાર અને અસાર એવાં બન્ને પરિણામો તત્કાલ થઇ જાય છે. આપણું શરીર ખાધેલા ખોરાકને રસ રક્ત અને માંસરૂપ સાર તત્ત્વમાં અને મળ-મૂત્ર જેવા અસાર તત્ત્વમા પરિણત કરી દે છે એ સર્વજનસિદ્ધ છે, તે જ પ્રમાણે એક જ જીવ ગૃહીત સાધારણ કર્મને પોતાનાં શુભાશુભ પરિણામો વડે પુણ્ય અને પાપરૂપ પરિણત કરી દે છે. (૧૦૪૫)

અચલભ્રાતા—શુભ હોય તે પુણ્ય અને અશુભ હોય તે પાપ એ તો સમજાયું, પણ કર્મપ્રકૃતિઓમાંથી કઇ શુભ છે અને કઇ અશુભ છે તે બતાવો.

ભગવાન—સાતવેદનીય, સમ્યક્ત્વ મોહનીય, હાસ્ય, પુરુષવેદ, રતિ, શુભાયુ, શુભનામ, શુભ ગોત્ર આ પ્રકૃતિઓ પુણ્યપ્રકૃતિ છે. શુભાયુમાં—દેવ મનુષ્ય અને તિર્યંચના આયુનો સમાવેશ છે. શુભનામ-કર્મપ્રકૃતિમાં—દેવદ્વિક અર્થાત્ દેવગતિ અને દેવાનુપૂર્વી, યશઃકીર્તિ, તીર્થંકર આદિ ૩૭ પ્રકૃતિઓનો સમાવેશ થાય છે.

પુણ્ય અને પાપ પ્રકૃતિની ગણના

શુભગોત્રનો અર્થ છે ઉચ્ચગોત્ર. આ બધી મળી ૪૬ પ્રકૃતિ શુભ હોવાથી પુણ્ય કહેવાય છે અને બાકીની અશુભ હોવાથી પાપ કહેવાય છે [1] અને જો મોહનીયના બધા ભેદોને—કારણ કે તે જીવમાં વિપર્યાસના હેતુ છે,—અશુભ-પાપ પ્રકૃતિમાં સમાવિષ્ટ કરવામાં આવે તો ૪૨ પ્રકૃતિ પુણ્યપ્રકૃતિ કહેવાય છે તે આ પ્રમાણે—
" [2] સાતવેદનીય, ઉચ્ચગોત્ર, મનુષ્ય-તિર્યંચ-દેવાયુ, અને નામકર્મની ૩૭ પ્રકૃતિ તે આ—દેવદ્વિક-દેવગતિ અને દેવાનુપૂર્વી, મનુષ્યદ્વિક-મનુષ્યગતિ અને મનુષ્યાનુપૂર્વી, પંચેન્દ્રિય જાતિ, પાંચ શરીર-ઔદારિક વૈક્રિય આહારક તૈજસ કાર્મણ. અંગોપાંગત્રિક—ઔદારિક અંગોપાંગ-વૈક્રિય અંગોપાંગ-આહાર અંગોપાંગ, પ્રથમસંઘયણ-વજ્રઋષભનારાચ, ચતુરસ્રસંસ્થાન, શુભવર્ણ, શુભરસ, શુભગંધ, શુભસ્પર્શ, અગુરુલઘુ, પરાઘાત, ઉચ્છ્વાસ, આતાપ, ઉદ્યોત, પ્રશસ્ત વિહાયોગતિ, ત્રસ, બાદર, પર્યાપ્ત, પ્રત્યેક, સ્થિર, શુભ, સુભગ, સુસ્વર, આદેય, યશઃકીર્તિ, નિર્માણ, તીર્થંકર, આ બધી મળી ૪૨ પુણ્યપ્રકૃતિ તીર્થંકરે બતાવેલ છે."

આ ૪૨ પ્રકૃતિઓને છોડીને બાકીની ૮૨ કર્મપ્રકૃતિઓ અશુભ અર્થાત્ પાપપ્રકૃતિ છે. તે આ પ્રમાણે—ન્યગ્રોધપરિમણ્ડલ-સાદિ-કુબ્જ-વામન-હુંડ આ પાંચ સંસ્થાન, અપ્રશસ્ત વિહાયોગતિ, ઋષભનારાચ-નારાચ-અર્ધનારાચ-કીલિકા-છેદવૃત્ત આ પાંચ સંહનન, તિર્યંગ્ગતિ, તિર્યગાનુપૂર્વી, અસાતવેદનીય, નીચગોત્ર, ઉપઘાત, એકેન્દ્રિય જાતિ, દ્વીન્દ્રિય જાતિ, ત્રીન્દ્રિયજાતિ, ચતુરિન્દ્રિય જાતિ, નરકગતિ, નરકાનુપૂર્વી, નરકાયુ, સ્થાવર, સૂક્ષ્મ, અપર્યાપ્તક, સાધારણ, અસ્થિર, અશુભ,

૧. કોઈ આચાર્યના મતાનુસાર મોહનીયની એક પણ પ્રકૃતિ શુભ નથી

૨ 'साय उच्चागोय नर-तिरि-देवाउयाइ तह नामे ।
दवदुग मणुयदुग पणिदजाइ य तणुपणग ॥
अगोवगाण तिग पढम संघयणमेव संठाणं ।
सुभवण्णाइचउक्क अगुरुलहु तह य परघाय ॥
ऊसास आयाव उज्जोय विहगई विय पसत्था ।
तस-बायर-पज्जत्त पत्तेयथिर सुभ सुभग ॥
सुस्सर आएज्ज जस निम्मिण तित्थयरमेव एयाओ ।
बायाल पगईओ पुण्ण ति जिणेहि भणिआओ ॥

દુર્ભગ, દુઃસ્વર, અનાદેય, અયશઃકીર્તિ અશુભવર્ણ, અશુભગન્ધ, અશુભરસ, અશુભસ્પર્શ, કેવલજ્ઞાનાવરણ, કેવલદર્શનાવરણ, નિદ્રા, નિદ્રાનિદ્રા, પ્રચલા, પ્રચલા-પ્રચલા, સ્તાનર્દ્ધિ, અનન્તાનુબન્ધિ ક્રોધ, અન૦ માન, અન૦ માયા, અન૦ લોભ, અપ્રત્યાખ્યાનાવરણ ક્રોધ. અપ્ર૦ માન, અપ્ર૦ માયા, અપ્ર૦ લોભ, પ્રત્યાખ્યાનાવરણ ક્રોધ, પ્રત્યા૦ માન, પ્રત્યા૦ માયા, પ્રત્યા૦ લોભ, મિથ્યાત્વ, મતિજ્ઞાનાવરણ, શ્રુતજ્ઞાનાવરણ, અવધિજ્ઞાનાવરણ, મનઃપર્યયજ્ઞાનાવરણ, ચક્ષુર્દર્શનાવરણ, અચક્ષુર્દર્શનાવરણ, અવધિ-દર્શનાવરણ, સંજ્વલન ક્રોધ, સંજ્વલન માન, સં૦ માયા, સં૦ લોભ, હાસ્ય, રતિ, અરતિ, શોક, ભય, જુગુપ્સા, સ્ત્રીવેદ, પુંવેદ, નપુંસકવેદ, દાનાંતરાય, લાભાન્તરાય, ભોગાન્તરાય, ઉપભોગાન્તરાય, વીર્યાન્તરાય—આ બધી મળી ૮૨ પ્રકૃતિઓ પાપપ્રકૃતિ છે.

अचलभ्राता—મિથ્યાત્વના પ્રભેદોમાં સમ્યક્ત્વ પણ છે તેને પણ અશુભ —પાપ પ્રકૃતિ કેમ કહો છો? જો એ પાપપ્રકૃતિ હોય તો તેને સમ્યક્ત્વ કેમ કહેવાય?

भगवान—જીવની રુચિરૂપ જે સમ્યક્ત્વ છે તે તો શુભ જ છે પણ તેનો અહીં વિચાર કરવામાં આવ્યો નથી, પણ અહીં તો મિથ્યાત્વના શુદ્ધ કરેલા પુદ્ગલોને સમ્યક્ત્વ કહ્યું છે. અને તે તો શંકાદિ અનર્થમાં નિમિત્ત હોવાથી અશુભ જ, પાપ જ છે. એ પુદ્ગલોને ઉપચારથી સમ્યક્ત્વ કહેવાય છે તે એટલા માટે કે તે જીવની રુચિને આવૃત કરતા નથી. વસ્તુતઃ તો એ પુદ્ગલો મિથ્યાત્વના જ છે.

ઉક્ત પુણ્ય અને પાપના સવિપાક અને અવિપાક એવા પણ ભેદો છે જે પ્રકૃતિ જે રૂપે બાંધી હોય તે જ રૂપે તેનો વિપાક થાય તે સવિપાક પ્રકૃતિ કહેવાય છે અને જો તેના રસને મંદ કરી દઈને અથવા નીરસ કરીને તેના પ્રદેશોનો જ ઉદય ભોગવવામાં આવે તો તે અવિપાકી કહેવાય છે.

पुण्य पापना स्वातन्त्र्यनुं समर्थन

આટલી ચર્ચાથી એ વસ્તુ તો સિદ્ધ થઈ જ ગઈ છે કે પુણ્ય અને પાપ એ સંકીર્ણ નથી પણ સ્વતંત્ર છે. વળી જો તે સંકીર્ણ હોય તો સર્વ જીવોને તેનું કાર્ય મિશ્રરૂપે અનુભવમાં આવવું જોઈએ, એટલે કે કેવલ દુઃખ યા સુખનો કદી અનુભવ થવો ન જોઈએ, સદા સુખ અને દુઃખ મિશ્રિતરૂપે જ અનુભવમાં આવવાં જોઈએ. પણ આવું બનતું નથી. દેવોમાં કેવલ સુખનો જ વિશેષરૂપે અનુભવ છે અને નારકાદિમાં કેવલ દુઃખનો જ વિશેષ અનુભવ છે. સંકીર્ણ કારણથી નીપજતા કાર્યમાં પણ સંકીર્ણતા જ હોવી જોઈએ. એવું ન બને કે જેમનો સંકર હોય તેમાથી કોઇ એક જ ઉત્કટરૂપે કાર્યમાં ઉત્પન્ન થાય અને

બીજાનું કશું જ કાર્ય ઉત્પન્ન ન થાય. એટલે સુખના અતિશયનું જે નિમિત્ત હોય તેને, દુ:ખના અતિશયમાં જે નિમિત્ત હોય તેનાથી, ભિન્ન જ માનવું જોઈએ

अचलभ्राता -- પાપ-પુણ્ય સંકીર્ણ હોવાથી ભલે એકરૂપ હોય, પણ જ્યારે પુણ્યાંશ વધી જાય અને પાપાંશની હાનિ થાય ત્યારે સુખાતિશયનો અનુભવ થઈ શકે છે અને જ્યારે પાપાંશ વધવાથી પુણ્યાંશની હાનિ થાય ત્યારે દુ:ખાતિશયનો અનુભવ થાય છે. આ પ્રકારે પુણ્ય-પાપને સંકીર્ણ માનવા છતા દેવમા સુખાતિશય અને નારકાદિમાં દુ:ખાતિશયનો અનુભવ સંભવ બનશે, તેથી પુણ્ય અને પાપને સ્વતંત્ર શા માટે માનવાં?

भगवान — પુણ્ય અને પાપ સર્વથા એકરૂપ જો હોય તો એકની વૃદ્ધિ થવાથી બીજાની પણ વૃદ્ધિ થવી જોઈએ તારા કહેવા પ્રમાણે એમ તો બનતું નથી, કારણ કે પાપની વૃદ્ધિ થાય છે ત્યારે પુણ્યની હાનિ થાય છે અને જ્યારે પુણ્યની વૃદ્ધિ થાય છે ત્યારે પાપની હાનિ થાય છે. માટે પુણ્ય અને પાપને એકરૂપ નહિ પણ ભિન્નરૂપ જ માનવાં જોઈએ. જેમ દેવદત્તની વૃદ્ધિ છતાં યજ્ઞદત્તની વૃદ્ધિ નથી થતી માટે તે બન્ને ભિન્ન છે, તેમ પાપની વૃદ્ધિ છતાં પુણ્યની વૃદ્ધિ નથી થતી માટે તે બન્ને પણ સ્વતંત્ર હોવાં જોઈએ. વસ્તુત: પુણ્ય અને પાપરૂપે એ બન્ને ભિન્ન છતાં કર્મરૂપે જો તે બન્નેને અભિન્ન માનતો હોય તો મને તેમાં કશો જ વાંધો નથી આ પ્રમાણે પુણ્ય-પાપ વિશેના સંકીર્ણ પક્ષનો પણ નિરાસ થઈ જાય છે. તેથી પુણ્ય અને પાપ એ બન્ને સ્વતંત્ર છે એવો ચોથો પક્ષ જ યુક્તિયુક્ત સિદ્ધ થાય છે અને તેથી જ સ્વભાવવાદ પણ માની શકાય નહિ. આ વિશે વિશેષ ચર્ચા અગ્નિભૂતિ સાથેના વાદમાં થઈ ગઈ છે. માટે પુણ્ય અને પાપને સ્વતંત્ર જ માનવાં જોઈએ અને તારે એ બાબતમાં સંશય કરવો ન જોઈએ (૧૯૪૬)

अचलभ्राता — તો પછી વેદમાં શા માટે પુણ્ય-પાપનો નિષેધ કરવામાં આવ્યો?

भगवान -- સંસારમાં માત્ર પુરુષ—બ્રહ્મ જ છે અને બીજુ તેથી બાહ્ય કશું જ નથી એવું પ્રતિપાદન કરવાનો વેદનો અભિપ્રાય છે જ નહિ, કારણ કે જો પુણ્ય-પાપ જેવી વસ્તુ જ ન હોય તો પછી સ્વર્ગ માટે અગ્નિહોત્રાદિ બાહ્ય અનુષ્ઠાનનું વેદમાં વિધાન છે તે અસમ્બદ્ધ બની જાય છે; વળી, લોકમાં દાનનુ ફળ પુણ્ય અને હિંસાનું ફળ જે પાપ મનાય છે તે પણ અસંગત બની જાય. માટે વેદનું તાત્પર્ય પુણ્ય-પાપના નિષેધનું કોઈ શકે જ નહિ. (૧૯૪૭)

वेदवाक्योंनो समन्वय

આ પ્રમાણે જ્યારે જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને તેનો સંશય દૂર કર્યો ત્યારે તેણે પોતાના ૩૦૦ શિષ્યો સાથે દીક્ષા લીધી. (૧૯૪૮)

દશમા ગણધર મેતાર્ય

પરલોકચર્ચા

તે બધાને દીક્ષિત થયેલા સાંભળીને મેતાર્યે વિચાર્યું કે 'હું પણ ભગવાનની પાસે જાઉં, વંદના કરું અને સેવા કરું.' અને તે ભગવાનની પાસે આવ્યો. (૧૯૪૯)

જાતિ-જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને સર્વજ્ઞ-સર્વદર્શી હોવાથી તેને 'મેતાર્ય-કૌણ્ડિન્ય' એમ નામ ગોત્રથી આમંત્રણ કર્યું. (૧૯૫૦)

परलोक विशेनो संदेह

અને તેને કહ્યું કે તને પરલોક છે કે નહિ એવો સંદેહ છે. તેં વેદના "विज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः" ઇત્યાદિ પરસ્પર વિરોધી વાક્યો સાંભળ્યાં છે તેથી તને સંશય થવો સ્વાભાવિક છે પણ તે વેદવાક્યોનો ખરો અર્થ તું જાણતો નથી તેથી જ તને સંશય થાય છે. તેનો ખરો અર્થ હું તને બતાવું છું તેથી તારો સંશય દૂર થઈ જશે. (૧૯૫૧)

भूतधर्म चैतन्यनो, भूतो साथे नाश

તને એમ લાગે છે કે ગોળ ધાવડી આદિ મદ્યનાં અંગો—કારણોથી મદધર્મ જેમ ભિન્ન નથી તેમ પૃથ્વીઆદિ ભૂતોથી ચૈતન્યધર્મ પણ જો ભિન્ન ન હોય તો પરલોક માનવાનું કાંઈ કારણ રહેતું નથી, કારણ કે ભૂતના નાશ સાથે ચૈતન્યનો પણ નાશ થઈ જ જાય છે, પછી પરલોક શા માટે અને કોનો માનવો? જે ધર્મ જેનાથી અભિન્ન હોય તે ધર્મ તેના નાશ સાથે નષ્ટ થઈ જ જાય છે. જેમ પટનો ધર્મ શુક્લત્વ તે પટથી અભિન્ન છે તેથી પટનો નાશ થવાથી તેનો પણ નાશ થઈ જાય છે, તેમ ભૂતોનો ધર્મ ચૈતન્ય જો ભૂતોથી અભિન્ન હોય તો ભૂતોના નાશ સાથે તેનો પણ નાશ થઈ જ જાય; એટલે પછી પરલોક માનવાની આવશ્યકતા રહેતી નથી. (૧૯૫૨)

भूतथी उत्पन्न चैतन्य अनित्य छे

અને જો ચૈતન્યને ભૂતોથી ભિન્ન માનીએ તોપણ પરલોક માનવાની આવશ્યકતા નથી, કારણ કે તે ભૂતોથી ઉત્પન્ન થતું હોવાથી અનિત્ય છે. જેમ અરણીથી ઉત્પન્ન થનાર અગ્નિ વિનાશી છે તેમ ભૂતોથી ઉત્પન્ન થનાર ચૈતન્ય પણ વિનાશી હોવું જોઈએ. એટલે તે ભલેને ભૂતોથી ભિન્ન હોય છતાં નષ્ટ થઈ જશે, પછી પરલોક કોનો માનવો? (૧૯૫૩)

વળી, જો પ્રતિપિંડમાં ભિન્ન એવા અનેક ચૈતન્યધર્મોને ન માનો અને માત્ર સકલ ચૈતન્યાશ્રયરૂપ એક જ સર્વવ્યાપી અને નિષ્ક્રિય આત્મા માનો, જેના વિશે કહેવામાં આવ્યું છે કે—

अद्वैत आत्माने ससरण नथी

"[1]પ્રત્યેક ભૂતમાં વ્યવસ્થિત એવો એક જ ભૂતાત્મા છે અને તે એક છતાં એકરૂપે અને બહુરૂપે જલમા ચંદ્રના પ્રતિબિમ્બની જેમ દેખાય છે."—
તોપણ પરલોકસિદ્ધિ તો થઈ શકતી નથી. કારણ કે તે સર્વગત અને નિષ્ક્રિય હોવાથી આકાશની જેમ પ્રત્યેક પિંડમાં વ્યાપ્ત છે તેથી તેનું સંસરણ સંભવતું નથી. અને સંસરણ વિના પરલોકગમન કેમ સંભવે? (૧૯૫૪)

વળી, આ મનુષ્યલોકની અપેક્ષાએ દેવ—નારકનો ભવ પરલોક કહેવાય છે, પણ તે પ્રત્યક્ષ તો દેખાતો નથી માટે પણ પરલોક નથી. આ પ્રમાણે તું યુક્તિથી વિચારે છે તો પરલોકનો અભાવ સિદ્ધ થાય છે; પણ વેદવાક્યોમાં તો પરલોકનું પ્રતિપાદન પણ કરવામાં આવ્યું છે, તેથી તને શંકા છે કે પરલોક છે કે નહિ. (૧૯૫૫)

મેતાર્ય — આપે મારી શંકાનું યથાર્થ પ્રતિપાદન કર્યું. પણ હવે તેનું નિવારણ કૃપા કરીને કરો.

ભગવાન — ભૂત-ઇન્દ્રિય ઇત્યાદિથી ભિન્ન એવા આત્માનો ચૈતન્ય ધર્મ છે અને તે આત્મા જાતિસ્મરણ આદિ હેતુઓ વડે દ્રવ્યથી નિત્ય અને પર્યાયથી અનિત્ય સિદ્ધ થાય છે આ વિશે વિશેષ ચર્ચા મેં વાયુભૂતિ સાથે કરી છે; એટલે તારે પણ તેની જેમ આત્માને માનવો જોઈએ. (૧૯૫૬)

परलोकसिद्धि आत्मा स्वतन्त्र द्रव्य छे

મેતાર્ય — અનેક આત્માને બદલે એક જ સર્વગત અને નિષ્ક્રિય આત્મા શા માટે ન માનવો?

ભગવાન — આત્મદ્રવ્યને એક સર્વગત અને નિષ્ક્રિય ન માની શકાય, કારણ કે ઘટાદિની જેમ તેમા લક્ષણભેદ છે. તેથી અનેક ઘટાદિની જેમ આત્માને પણ અનેક માનવા જોઈએ. આ વિશે વિશેષ ચર્ચા ઇન્દ્રભૂતિની સાથે થયેલી છે; તેથી તું પણ તેની જેમ આત્માને અનેક માની લે.

आत्मा अनेक छे

---

१ "एक एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः ।
एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत् ॥"
ब्रह्मबिन्दूपनिषद् — ११

मेतार्य — આત્મામાં લક્ષણભેદ કેવી રીતે છે ?

भगवान — આત્માનું લક્ષણ ઉપયોગ છે. અને રાગ–દ્વેષ–કષાય અને વિષયાદિ ભેદોને કારણે અનન્ત અધ્યવસાય ભેદો હોવાથી તે ઉપયોગ અનન્ત પ્રકારનો દેખાય છે, તેથી તદાધારભૂત આત્મા પણ અનન્ત હોવા જોઈએ.

मेतार्य — આત્મા અનંત છતાં સર્વવ્યાપી કેમ ન હોય ?

भगवान — આત્મા શરીરમાં જ વ્યાપ્ત છે; તે સર્વવ્યાપક નથી, કારણ કે તેના ગુણો શરીરમાં જ ઉપલબ્ધ થાય છે. જેમ સ્પર્શનો અનુભવ આખા શરીરમાં થતો હોવાથી અને અન્યત્ર ન હોવાથી સ્પર્શનેન્દ્રિય માત્ર શરીરવ્યાપી છે તે પ્રમાણે આત્માને પણ શરીરવ્યાપ્ત જ માનવો જોઈએ.

आत्मा देहप्रमाण छे

मेतार्य — આત્માને નિષ્ક્રિય શા માટે નથી માનતા ?

भगवान — આત્મા નિષ્ક્રિય નથી, કારણ કે તે દેવદત્તની જેમ ભોક્તા છે. આ બધી ચર્ચા ઇન્દ્રભૂતિ સાથે કરી જ છે; એટલે તેની જેમ તું પણ આત્માને અનંત, અસવંગત અને નિષ્ક્રિય માની લે. (૧૯૫૭)

आत्मा सक्रिय छे

मेतार्य — આત્મા અનેક છે એવું પ્રમાણથી સિદ્ધ થતું હોવાથી માની શકાય; પણ તેનો દેવ-નારકરૂપ પરલોક તો દેખાતો નથી પછી શા માટે માનવો ?

भगवान — આ લોકથી ભિન્ન એવો દેવ-નારકાદિ પરલોક પણ તારે સ્વીકારવો જોઈએ, કારણ કે મૌર્ય સાથેની ચર્ચામાં દેવલોકને અને અકંપિત સાથેની ચર્ચામાં નારકલોકને પ્રમાણથી સિદ્ધ કર્યાં જ છે, તેથી તારે પણ તેમની જેમ દેવ-નારકનું અસ્તિત્વ માનવું જ જોઈએ. (૧૯૫૮)

देव-नारकनुं अस्तित्व

मेतार्य — જીવ અને વિજ્ઞાનનો અભેદ અથવા ભેદ ગમે તે માનો છતાં પરલોકનું અસ્તિત્વ ઘટી શકતું નથી. જો જીવને વિજ્ઞાનમય અર્થાત્ વિજ્ઞાનથી અભિન્ન માનો તો વિજ્ઞાન એ અનિત્ય હોવાથી નષ્ટ થઈ જાય છે એટલે જીવ પણ નષ્ટ થયો જ કહેવાય; તો પછી પરલોક કોનો થશે ? આ રીતે અભેદ-પક્ષમાં પરલોક નથી. અને જો વિજ્ઞાનથી જીવ ભિન્ન માનો તો જીવ જ્ઞાની નહિ બની શકે. જેમ આકાશથી જ્ઞાન ભિન્ન હોવાથી આકાશ અનભિજ્ઞ–અજ્ઞાની છે તેમ જીવ પણ અનભિજ્ઞ થઈ જશે. (૧૯૫૯)

परलोकना अभावनो पूर्वपक्ष : विज्ञान अनित्य होवाथी आत्मा अनित्य

વળી, અનિત્ય એવા જ્ઞાનથી ભિન્ન હોવાથી આત્માને એકાંત નિત્ય માનો તો આત્મામાં કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ પણ ઘટી શકશે નહિ, તો પછી પરલોકની તો વાત જ શી? નિત્યમાં પણ જો કર્તૃત્વ-ભોક્તૃત્વ હોય તો તે સર્વદા હોવાં જોઈએ, કારણ નિત્ય વસ્તુ સદા એકરૂપ હોય છે. સર્વદા તે હોતાં તો નથી, એટલે જીવને જો સર્વથા નિત્ય માનવામાં આવે તો તેમાં કર્તૃત્વ ઘટી શકતું નથી. આત્મા કર્તા ન હોય છતાં પરલોક થતો હોય તો સિદ્ધને પણ પરલોક થવો જોઈએ. અને ભોક્તૃત્વ ન હોય તોપણ પરલોક માનવો વ્યર્થ છે, કારણ કે પરલોકમાં જો તેને કર્મફળ ભોગવવાનું જ ન હોય તો પછી પરલોકની શી સાર્થકતા?

एकान्त नित्यमां कर्तृत्वादि नहि

વળી, લાકડું અજ્ઞાની હોવાથી તેને સંસરણ — એક ભવથી બીજા ભવમાં જન્મ લેવાનું નથી તેમ આત્મા પણ જો જ્ઞાનથી ભિન્ન હોય તો આકાશની જેમ અજ્ઞાની જ બની જાય, તેથી તેને પણ સંસરણ ઘટે નહિ. વળી, આત્મા આકાશની જેમ અમૂર્ત હોવાથી પણ તેને સંસાર નથી. આ પ્રમાણે આત્મામાં જો સંસાર જ ન હોય તો પરલોક કેમ ઘટે? (૧૯૬૦)

अज्ञानी आत्माने संसरण नहि

ભગવાન — તેં જે આત્માને વિનશ્વર — અનિત્ય સિદ્ધ કર્યો તેમાં તારું કહેવાનું તાત્પર્ય એવું છે કે જે ઉત્પત્તિશીલ હોય તે ઘટાદિની જેમ અનિત્ય હોવું જોઈએ. વિજ્ઞાન ઉત્પત્તિશીલ હોવાથી અનિત્ય છે તેથી વિજ્ઞાનાભિન્ન આત્મા પણ અનિત્ય હોવો જોઈએ. વળી, તું એમ પણ માનતો લાગે છે કે જે પર્યાય હોય છે તે અનિત્ય હોય છે. જેમ સ્તમ્ભાદિના નવત્વ પુરાણત્વ આદિ પર્યાયો, વિજ્ઞાન પણ પર્યાય હોવાથી અનિત્ય છે અને તેથી આત્મા પણ જો વિજ્ઞાનમય હોય તો અનિત્ય માનવો જોઈએ. અને તેથી તું એ પરિણામ પર પહોંચે છે કે આત્માને પરલોક નથી. પણ તારી આ માન્યતા ભ્રમપૂર્ણ છે, કારણ કે જે હેતુઓ વડે તેં વિજ્ઞાનને અનિત્ય સિદ્ધ કર્યું એ જ હેતુઓ વડે તેને નિત્ય પણ સિદ્ધ કરી શકાય છે. અર્થાત્ જે ઉત્પત્તિશીલ હોય છે કે જે પર્યાય હોય છે તે સર્વથા વિનાશી નહિ, કિન્તુ અવિનાશી પણ હોય છે.

उत्तरपक्ष : परलोकसिद्धि आत्मा अनित्य छे माटे नित्य पण छे

મેતાર્ય — એમ કેમ બને?

ભગવાન — વસ્તુનો સ્વભાવ ઉત્પાદ-વ્યય અને ધ્રૌવ્ય છે; એટલે કે કોઈ પણ વસ્તુમાં માત્ર ઉત્પાદ નથી હોતો. જ્યાં ઉત્પાદ હોય છે ત્યાં ધ્રૌવ્ય પણ છે;

એટલે જો તે ઉત્પત્તિને કારણે કથંચિત્ અનિત્ય કહેવાતું હોય તો ધ્રૌવ્યને કારણે કથંચિત્ નિત્ય પણ કહેવાશે. એટલે એમ કહી શકાય કે વિજ્ઞાન એ નિત્ય છે, કારણ કે તે ઉત્પત્તિશીલ છે, ઘટની જેમ. કથંચિત્ નિત્ય એવા વિજ્ઞાનથી અભિન્ન હોવાથી આત્મા પણ કથંચિત્ નિત્ય થયા પછી પરલોકનો અભાવ કેવી રીતે થશે? (૧૯૬૧)

વળી, તેં વિજ્ઞાનને વિનાશી સિદ્ધ કરવા 'ઉત્પત્તિશીલ હોવાથી' એવો જે હેતુ આપ્યો છે તે પ્રત્યનુમાન અર્થાત્ વિરોધી અનુમાન ઉપસ્થિત હોવાથી વિરુદ્ધાવ્યભિચારી પણ છે; એટલે કે વિજ્ઞાનમાં તેની ઉત્પત્તિ હોવાથી અનિત્યતા તેં સિદ્ધ કરી છે અને પોતાના હેતુને તું અવ્યભિચારી માને છે, પણ તેથી વિરુદ્ધ નિત્યતાને સિદ્ધ કરનાર અવ્યભિચારી બીજો પણ હેતુ છે, તેથી તારો હેતુ દૂષિત જ કહેવાય.

મેતાર્ય — પ્રત્યનુમાન કેવું છે?

ભગવાન — વિજ્ઞાન એ સર્વથા વિનાશી હોઈ શકે નહિ, કારણ કે તે વસ્તુ છે. જે વસ્તુ હોય તે ઘડાની જેમ એકાન્ત વિનાશી હોય નહિ, કારણ કે વસ્તુ પર્યાયની અપેક્ષાએ વિનાશી છતાં દ્રવ્યની અપેક્ષાએ અવિનાશી છે.

ઘડો પણ નિત્યાનિત્ય છે

મેતાર્ય — પણ આપનું દૃષ્ટાંત ઘડો તો ઉત્પત્તિવાળો હોવાથી વિનાશી જ છે તેને આપ અવિનાશી કેમ કહો છો? વિનાશી ઘટના આધારે વિજ્ઞાનને અવિનાશી આપ કેવી રીતે સિદ્ધ કરી શકો? (૧૯૬૨)

ભગવાન — પ્રથમ એ સમજવું આવશ્યક છે કે ઘડો એ શું છે. રૂપ રસ ગંધ અને સ્પર્શ એ ગુણો, સંખ્યા, આકૃતિ, માટીરૂપ દ્રવ્ય અને જલાહરણાદિરૂપ શક્તિ - આ બધું મળીને ઘડો કહેવાય છે. અને તે રૂપાદિ સ્વયં ઉત્પાદ-વિનાશ-ધ્રૌવ્યાત્મક હોવાથી ઘડાને અવિનાશી પણ કહી શકાય છે; તો પછી તેના દાખલાથી વિજ્ઞાનને પણ અવિનાશી સિદ્ધ કરી જ શકાય છે. (૧૯૬૩)

મેતાર્ય — આ વસ્તુને જરા સ્પષ્ટ કરો તો સમજાય.

ભગવાન — માટીના પિંડનો ગોળ આકાર અને તેની શક્તિ એ ઉભયરૂપ પર્યાય જે વખતે નષ્ટ થતો હોય છે તે જ વખતે તે માટીનો પિંડ ઘટાકાર અને ઘટશક્તિ એ ઉભયરૂપ પર્યાયસ્વરૂપે ઉત્પન્ન થાય છે. આ પ્રકારે તેમાં ઉત્પાદ અને વિનાશ અનુભવસિદ્ધ છે તેથી તે અનિત્ય છે. પણ પિંડમાં રહેલાં રૂપ-રસ-ગંધ-સ્પર્શ અને માટીરૂપી દ્રવ્યનો તો તે વખતે પણ ઉત્પાદ કે વિનાશ કશું જ નથી, તે તો સદા અવસ્થિત છે, તેથી તેમની અપેક્ષાએ ઘડો નિત્ય પણ છે. સારાંશ એ છે કે માટી દ્રવ્યનો એક વિશેષ આકાર અને તેની જે શક્તિ હતી તે જ અનવસ્થિત છે, એટલે કે માટી દ્રવ્ય જે પિંડરૂપે હતું તે હવે ઘટાકારરૂપ બની ગયુ, પિંડમાં જે

જલાહરણાદિની શક્તિ ન હતી તે હવે ઘટાકારમાં આવી. આ પ્રકારે પૂર્વાવસ્થાનો વ્યય અને અપૂર્વ અવસ્થાની ઉત્પત્તિ ઘડામાં હોવાથી તે વિનાશી કહેવાય છે, પણ રૂપ–રસાદિ અને માટી તો તેની તે જ છે; તેથી તેને અવિનાશી પણ કહેવો જોઈએ. આ જ પ્રકારે સંસારની સમસ્ત વસ્તુઓ ઉત્પાદ–વિનાશ–ધ્રુવસ્વભાવવાળી સમજી લેવી જોઈએ. તેથી સમસ્ત વસ્તુઓ નિત્ય પણ છે અને અનિત્ય પણ છે. એટલે 'ઉત્પત્તિ હોવાથી' એ હેતુ વડે વસ્તુને જેમ વિનાશી સિદ્ધ કરી શકાય છે તેમ અવિનાશી પણ સિદ્ધ કરી શકાય છે. એથી વિજ્ઞાન પણ ઉત્પત્તિવાળું હોવાથી અવિનાશી પણ છે અને વિજ્ઞાનથી અભિન્ન એવો આત્મા પણ અવિનાશી સિદ્ધ થાય છે. એથી પરલોકનો અભાવ નથી (૧૯૬૪–૬૫)

મેતાર્ય — વિજ્ઞાનમાં આપ ઉત્પાદાદિ ત્રણને કેવી રીતે ઘટાવો છો?

વિજ્ઞાન પણ નિત્યાનિત્ય છે

ભગવાન — ઘટવિષયક જ્ઞાન તે ઘટવિજ્ઞાન કે ઘટચેતના કહેવાય છે અને પટવિષયક જ્ઞાન તે પટવિજ્ઞાન કે પટચેતના કહેવાય છે. આ જ પ્રમાણે તે તે ચેતનાને સમજી લેવી જોઈએ. આપણે અનુભવીએ છીએ કે ઘટચેતનાનો જે સમયે નાશ થાય છે તે જ સમયે પટચેતના ઉત્પન્ન થાય છે. પણ જીવરૂપ સામાન્ય ચેતના તો તે બન્ને અવસ્થામાં વિદ્યમાન જ છે. આ પ્રકારે આ લોકના પ્રત્યક્ષ ચેતન–જીવોમાં ઉત્પાદ–વ્યય–ધ્રૌવ્ય સિદ્ધ છે. તે જ પ્રકારે પરલોકગત જીવ વિશે પણ કહી શકાય છે કે કોઈ જીવ જ્યારે આ લોકમાંથી મનુષ્યરૂપે મરીને દેવ થાય છે ત્યારે તે જીવનો મનુષ્યરૂપ ઇહલોક નષ્ટ થયો અને દેવરૂપ પરલોક ઉત્પન્ન થયો; પણ જીવ સામાન્ય તો અવસ્થિત જ છે. તે જીવ શુદ્ધ દ્રવ્યની અપેક્ષાએ ઇહલોક કે પરલોક નથી કહેવાતો, પણ તેને જીવમાત્ર કહેવાય છે. તે તો અવિનાશી જ છે. આ પ્રકારે એ જીવ ઉત્પાદ વિનાશ અને ધ્રુવસ્વભાવવાળો હોવાથી પરલોકનો અભાવ સિદ્ધ થતો નથી. (૧૯૬૬–૬૭)

સર્વવસ્તુ નિત્યાનિત્ય

મેતાર્ય — બધી વસ્તુને ઉત્પાદાદિ ત્રિસ્વભાવ માનવાની શી આવશ્યકતા છે? માત્ર ઉત્પાદ અને વ્યય માનવામાં શો વાંધો? એ તો અનુભવસિદ્ધ છે કે ઘડો ઉત્પત્તિ પહેલાં હતો જ નહિ, તો તેને તે પહેલાં પણ વિદ્યમાન માનવાનો શો અર્થ?

ભગવાન — જો ઘટાદિ સર્વથા અસત્ હોય, દ્રવ્યરૂપે પણ વિદ્યમાન ન હોય, તો તેની ઉત્પત્તિ સંભવે જ નહિ. સર્વથા અસત્‌ની પણ ઉત્પત્તિ હોય તો ખરવિષાણ પણ ઉત્પન્ન થવું જોઈએ. ખરવિષાણ કદી ઉત્પન્ન થતું નથી અને ઘટાદિ પદાર્થો કદાચિત્ ઉત્પન્ન થાય છે, માટે સર્વથા અસત્‌ની નહિ, પણ કથંચિત્ સત્‌ની ઉત્પત્તિ થાય છે એમ માનવું જોઈએ. તે જ પ્રમાણે જે સત્ છે તેનો

સર્વથા વિનાશ પણ નથી થતો. જો સત્‌નો સર્વથા વિનાશ થતો જ હોય તો ક્રમશઃ બધી વસ્તુઓનો નાશ થઈ જવાથી સર્વોચ્છેદનો પ્રસંગ આવશે.

(૧૯૬૮)

એટલે અવસ્થિત — વિદ્યમાનનો જ કોઈ એકરૂપે વિનાશ અને અન્યરૂપે ઉત્પાદ માનવો જોઈએ; જેમકે સત્‌ એવા જીવનો મનુષ્યરૂપે વિનાશ અને દેવરૂપે ઉત્પાદ થાય છે, તે જ પ્રમાણે સમસ્ત દ્રવ્યોમાં ઉત્પાદ અને વિનાશની ઘટના છે. પણ વસ્તુનો સર્વથા વિનાશ — ઉચ્છેદ તો માની શકાતો નથી, કારણ કે તેમ માનવામાં સમસ્ત લોકવ્યવહારનો ઉચ્છેદ થઈ જાય. જેમકે રાજપુત્રીની ક્રીડા માટેના સોનાના ઘડાને ભાંગીને રાજપુત્રની ક્રીડા માટે જો સોનાનો દડો બનાવવામાં આવે છે તો રાજપુત્રીને શોક, રાજપુત્રને આનંદ અને સોનાના માલિક રાજાને ઔદાસીન્ય — માધ્યસ્થ્ય છે. આ પ્રકારે જે લોકવ્યવહાર અનુભવસિદ્ધ છે તે જો વસ્તુને ઉત્પાદાદિત્રયાત્મક ન માનવામાં આવે તો વિચ્છિન્ન થઈ જાય. એટલે જીવ પણ ત્રયાત્મક હોવાથી મૃત્યુ પછી પણ કથંચિત્‌ અવસ્થિત છે જ; તેથી પરલોકનો અભાવ માની શકાય નહિ. (૧૯૬૯)

મેતાર્ય — આ પ્રકારે યુક્તિથી તો પરલોક સિદ્ધ થાય છે, તો પછી વેદવાક્યને સંગત કેમ કરવું?

ભગવાન — વેદનુ તાત્પર્ય પરલોકનો અભાવ સિદ્ધ કરવાનુ હોઈ શકે જ નહિ, કારણ કે જો પરલોક જેવું કાંઈ હોય જ નહિ તો વેદવાક્યનો સમન્વય 'સ્વર્ગની ઇચ્છાવાળાએ અગ્નિહોત્રાદિ' કરવાં જોઈએ એવી મતલબનું જે વિધાન વેદમાં આવે છે તે અસંગત થઈ જાય અને લોકમાં પણ દાનાદિનું ફળ સ્વર્ગ મનાય છે તે પણ અસંગત થઈ જાય; એટલે પરલોકનો અભાવ વેદને અભિપ્રેત નથી. (૧૯૭૦)

આ પ્રકારે જ્યારે જરા-મરણથી રહિત એવા ભગવાને મેતાર્યની શંકાનું નિવારણ કર્યું ત્યારે તેણે પોતાના ત્રણસો શિષ્યો સાથે દીક્ષા અંગીકાર કરી.

(૧૯૭૧)

અગિયારમા ગણધર પ્રભાસ

નિર્વાણચર્ચા

એ બધાને દીક્ષિત થયેલા જાણીને પ્રભાસને થયુ કે 'હું પણ ભગવાન પાસે જઈને તેમને વંદના કરુ અને તેમની સેવા કરું.' આ પ્રમાણે વિચારી તે ભગવાન પાસે આવી પહોંચ્યો. (૧૯૭૨)

જન્મ-જરા-મરણથી મુક્ત એવા ભગવાને પોતે સર્વજ્ઞ–સર્વદર્શી હતા તેથી તેને 'પ્રભાસ-કૌણ્ડિન્ય' એમ નામગોત્રથી આવકાર આપ્યો. (૧૯૭૩)

निर्वाण विशे सदेह

અને તેને કહ્યું કે હે સૌમ્ય! તને નિર્વાણ છે કે નહિ? એવો સંશય છે. એવો સંશય થવાનું કારણ એ છે કે વેદમાં એક ઠેકાણે કહ્યું છે કે "[1]जरामर्यं वैतत् सर्वं यदग्निहोत्रम् ।" આથી તું સમજે કે જીવન પર્યન્ત જીવોની હિંસા કરીને યજ્ઞ કરવાનો છે. આમાં તો દોષ છે તેથી તે ક્રિયાથી સ્વર્ગ તો મળી શકે છે, પણ અપવર્ગ — નિર્વાણ પ્રાપ્ત થઈ શકે નહિ. વળી, તે ક્રિયા મૃત્યુપર્યન્ત કરવાની હોવાથી અપવર્ગયોગ્ય સાધનાને અવકાશ જ રહેતો નથી. અને જો અપવર્ગયોગ્ય સાધનાને અવકાશ ન હોય તો તેનું ફળ અપવર્ગ પણ કેમ બને? માટે તને લાગે છે કે વેદમાં નિર્વાણ–અપવર્ગ જેવું કશું જ નથી. વળી "[2]सैषा गुहा दुरवगाहा" "[3]द्वे ब्रह्मणी परमपर च, तत्र पर सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म" આવાં વેદવાક્યોને આધારે તને એમ લાગે છે કે વેદ પણ મોક્ષનું–નિર્વાણનું પ્રતિપાદન કરે છે, કારણ કે તેમાં ગુહા અર્થાત્ મુક્તિ અભિપ્રેત છે. અને તે સંસારમાં રત મનુષ્યોને માટે દુરવગાહ અર્થાત્ દુષ્પ્રવેશ છે, એમ પ્રથમ વાક્યમાં જણાવ્યું છે. પર અને અપર બ્રહ્મમાં પર બ્રહ્મનો અર્થ પણ મોક્ષ છે. આ પ્રકારે વેદવાક્યોનો તું જે અર્થ સમજ્યો

---

૧. અગ્નિહોત્ર યાવજ્જીવન કર્તવ્ય છે શતપથબ્રાહ્મણ (૧૨. ૪. ૧. ૧)માં આવો પાઠ છે —

"एतद्वै जरामर्यं सत्त्रं यदग्निहोत्र, जरया वा ह्येवास्मान् मुच्यते मृत्युना वा ।"

૨. એ ગુહા દુરવગાહા છે.

૩. બ્રહ્મ બે છે · પર અને અપર તેમાં જે પર છે તે સત્ય છે, અનન્ત છે, બ્રહ્મ છે.

છે તેને આધારે તને શંકા થવી સ્વાભાવિક છે કે વસ્તુતઃ નિર્વાણનું અસ્તિત્વ છે કે નહિ. પણ તે વાક્યોનો ખરો અર્થ તું જાણતો નથી, તેથી જ તને તેવો સંદેહ થાય છે. તેનો ખરો અર્થ હું તને બતાવું છું, તેથી તારા સંદેહનુ નિવારણ થઈ જશે. (૧૯૭૪)

વળી, તને એમ પણ થાય છે કે નિર્વાણ વસ્તુતઃ કેવું હશે. કોઈ કહે છે કે દીપનિર્વાણની જેમ જીવનો નાશ થઈ જાય તે જ નિર્વાણ

નિર્વાણ વિશે મતભેદો છે. જેમ કે —

"[1]દીપ જેમ નિર્વાણને પામે છે ત્યારે તે પૃથ્વીમાં નથી સમાતો, આકાશમાં નથી જતો, કોઈ દિશામાં કે કોઈ વિદિશામાં પણ નથી જતો, પણ તેલ ખૂટી જવાથી તે માત્ર શાંત થઈ જાય છે — બુઝાઈ જાય છે, તેમ જીવ પણ જ્યારે નિર્વાણને પામે છે ત્યારે તે પણ પૃથ્વી કે આકાશમાં નથી જતો. કોઈ દિશા કે વિદિશામાં નથી જતો, પણ તે કલેશનો ક્ષય થવાથી માત્ર શાંતિને પામે છે, અર્થાત્ સમાપ્ત થઈ જાય છે."

અને વળી, કોઈ કહે છે કે સત્—અર્થાત્ વિદ્યમાન એવા જીવની રાગ-દ્વેષ-મદ—મોહ—જન્મ—જરા-રોગાદિ દુઃખનો ક્ષય થવાથી જે એક વિશિષ્ટ અવસ્થા થાય છે તે મોક્ષ છે, — જેમકે —

"[2]કેવલજ્ઞાન અને કેવલદર્શન સ્વભાવવાળા, સર્વપ્રકારના દુઃખથી રહિત એવા, અને રાગદ્વેષાદિ આન્તરિક શત્રુઓને જેમણે ક્ષીણ કરી નાખ્યા છે એવા મુક્તિમાં ગયેલા જીવો આનંદનો અનુભવ કરે છે"

આવા વિરોધી મતો સાંભળીને તને શંકા થાય છે કે એમાંથી નિર્વાણનું કયું સ્વરૂપ વાસ્તવિક માનવું. (૧૯૭૫)

વળી, તું એમ પણ માને છે કે કર્મ અને જીવનો સંયોગ આકાશની જેમ અનાદિ છે તેથી જીવ અને આકાશના અનાદિ સંયોગની જેમ જીવ અને કર્મના સંયોગનો પણ વિનાશ નહિ થાય. એટલે સંસારનો અભાવ જ કદી નહિ થાય, પછી નિર્વાણની વાત જ કયાં રહી?

---

१ "दीपा यथा निर्वृतिमभ्युपेता नैवावनिं गच्छति नान्तरिक्षम् ।
दिशं न काञ्चिद् विदिशं न काञ्चित् स्नेहक्षयात् केवलमेति शान्तिम् ॥
जीवस्तथा निर्वृतिमभ्युपेतो नैवावनिं गच्छति नान्तरिक्षम् ।
दिशं न काञ्चिद् विदिशं न काञ्चिन् क्लेशक्षयात् केवलमेति शान्तिम् ॥"

सौन्दरनन्द — १६. २८—२९

२. केवलसंविद्दर्शनरूपाः सर्वार्तिदुःखपरिमुक्ताः ।
मोदन्ते मुक्तिगता जीवाः क्षीणान्तरारिगणाः ॥

આ પ્રમાણે નિર્વાણ કેવું માનવું અથવા તો નિર્વાણનો સર્વથા અભાવ માનવો કે નહિ — એવા વિકલ્પોની જાળમાં તું ફસાઈ ગયો છે અને તું તે બાબતમાં કાંઈ નિર્ણય કરી શકતો નથી; પણ હું તને આ બાબતમાં નિર્ણય કરાવું છું તે તું સાંભળ. (૧૯૭૬)

પ્રભાસ — પ્રથમ એ જ સ્પષ્ટ કરો કે જીવ-કર્મનો અનાદિસંયોગ હોવા છતાં તેમનો વિયોગ કેવી રીતે ઘટે?

निर्वाणसिद्धि; जीव-कर्मना अनादि संयोगनो नाश थाय छे

ભગવાન — જેમ કનકપાષાણ અને કનકનો અનાદિસંયોગ છતાં કનકને પાષાણથી પ્રયત્ન વડે જુદું પાડી શકાય છે, તેમ સમ્યગ્જ્ઞાન અને ક્રિયા વડે જીવ-કર્મનો અનાદિસંયોગ હોવા છતાં જીવથી કર્મને જુદું પાડી શકાય છે. આ વિશે મેં મંડિક સાથેની ચર્ચામાં વિશેષ સ્પષ્ટીકરણ કર્યું જ છે; એટલે મંડિકની જેમ તારે પણ જીવ અને કર્મનો સંબંધ નષ્ટ થઈ શકે છે તે માનવું જોઈએ. (૧૯૭૭)

પ્રભાસ — ખરી રીતે નારક-તિર્યંચ-નર-દેવ એવા વિવિધરૂપે જે જીવ દેખાય છે તે જ સંસાર છે. ઉક્ત નારકાદિ કોઈ પણ અવસ્થાથી રહિત એવો શુદ્ધ જીવ તો કદી દેખાતો નથી. અર્થાત્ પર્યાય રહિત કેવળ શુદ્ધ જીવદ્રવ્ય તો દેખાતું નથી; એટલે જો નારકાદિ રૂપ સંસારનો નાશ થાય તો તદભિન્ન જીવનો પણ નાશ જ થઈ જાય. તો પછી મોક્ષ કોનો થશે? (૧૯૭૮)

संसारपर्यायनो नाश छतां जीव टके छे

ભગવાન — નારકઆદિ તો જીવદ્રવ્યના પર્યાયો છે. એ નારકાદિ પર્યાયોનો નાશ થવાથી જીવદ્રવ્ય પણ સર્વથા નષ્ટ થઈ જાય છે એમ નથી. જેમ વીંટીનો નાશ થવા છતાં સુવર્ણનો સર્વથા નાશ નથી થતો, તેમ જીવના નારકાદિ જુદા જુદા પર્યાયોનો નાશ થવા છતાં જીવદ્રવ્યનો સર્વથા નાશ નથી થતો. જેમ સુવર્ણના મુદ્રાપર્યાયનો નાશ થાય છે અને કર્ણપૂર (એરિંગ) પર્યાય ઉત્પન્ન થાય છે છતાં સુવર્ણ કાયમ રહે છે, તેમ જીવના નારકાદિ પર્યાયનો નાશ થાય છે, મુક્તિપર્યાય ઉત્પન્ન થાય છે છતાં જીવદ્રવ્ય કાયમ જ રહે છે. (૧૯૭૯)

પ્રભાસ — કર્મના નાશથી જેમ સંસારનો નાશ થાય છે તેમ જીવનો પણ નાશ થઈ જવો જોઈએ, એટલે મોક્ષનો અભાવ જ માનવો જોઈએ.

ભગવાન — સંસાર એ કર્મકૃત હોવાથી કર્મનો નાશ થવાથી સંસારનો નાશ થાય એ સર્વથા યોગ્ય જ છે; પણ જીવત્વ તો કર્મ-

कर्मनाशथी संसारनी કૃત છે જ નહિ, એટલે કર્મનો નાશ થવા છતાં જીવત્વનો *जेम जीवनो नाश नथी* નાશ શા માટે માનવો જોઈએ? કારણ જો નિવૃત્ત થાય તો કાર્ય પણ નિવૃત્ત થાય છે તથા વ્યાપક જો નિવૃત્ત થાય તો વ્યાપ્ય પણ નિવૃત્ત થાય છે એવો નિયમ છે પણ કર્મ જીવનું કારણ યા વ્યાપક નથી એટલે કર્મ નિવૃત્ત થાય છતા જીવની નિવૃત્તિ આવશ્યક નથી; એટલે કે કર્મનો અભાવ થઈ જાય છતાં જીવનો અભાવ નથી થતો, પછી મોક્ષ માનવામાં શી હરકત છે? (१९८०)

પ્રભાસ — જીવનો સર્વથા નાશ નથી થતો એમાં કાંઈ અનુમાન પ્રમાણ છે?

ભગવાન — જીવ વિનાશી નથી, કારણ કે તેમાં આકાશની જેમ વિકાર — અવયવવિચ્છેદ નથી દેખાતા. જે વિનાશી હોય છે તેનો વિકાર અર્થાત્ અવયવવિચ્છેદ ઘટાદિના મુદ્ગરકૃત ઠીકરાની જેમ દેખાય છે; એટલે જીવ નિત્ય હોવાથી મોક્ષ પણ નિત્ય માનવો જોઈએ. (१९८१)

जीव सर्वथा विनाशी नथी

પ્રભાસ — આપણે મોક્ષને પ્રતિક્ષણ વિનાશી ભલે ન માનીએ, પણ તેનો કાલાન્તરમાં તો નાશ માનવો જ જોઈએ, કારણ કે તે કૃતક છે. જે કૃતક હોય છે તે ઘડાની જેમ કાલાન્તરે વિનષ્ટ થાય જ છે; માટે મોક્ષનો પણ ક્યારેક નાશ થવો જ જોઈએ.

ભગવાન — જે કૃતક હોય તે વિનાશી હોય જ છે એવો એકાન્તિક નિયમ નથી. ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ કૃતક છતાં નિત્ય છે, અવિનાશી છે; એટલે મોક્ષ કૃતક હોવાથી વિનાશી છે એમ ન કહી શકાય (१९८२)

कृतक होवा छता मोक्षनो नाश नथी

પ્રભાસ — પ્રધ્વંસાભાવ એ ખરશૃંગની જેમ તુચ્છ હોવાથી ઉદાહરણ ન બની શકે. એવી કોઈ વિદ્યમાન વસ્તુને ઉદાહરણરૂપે બતાવવી જોઈએ જે કૃતક છતાં અવિનાશી હોય.

ભગવાન — ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ એ ખરશૃંગની જેમ સર્વથા અભાવરૂપ નથી — તુચ્છરૂપ નથી, કારણ કે ઘટના વિનાશથી વિશિષ્ટ એવું વિદ્યમાન પુદ્ગલ દ્રવ્ય જ ઘટપ્રધ્વંસાભાવ કહેવાય છે. (१९८३)

प्रध्वंसाभाव तुच्छ नथी

અત્યાર સુધી મોક્ષ કૃતક છે એવી તારી વાતને સાચી છે એમ માનીને તેનો ખુલાસો કર્યો, પણ તને હું એક જ વાત પૂછું છું કે જીવમાંથી કર્મપુદ્ગલનો સંયોગ નષ્ટ થઈ જવાથી એવું તે શું બની ગયું જેથી તું મોક્ષને કૃતક કહે છે? તું એ બતાવ કે આકાશમાં સંયોગસંબંધે રહેલા ઘડાનો નાશ થઈ જવાથી આકાશમાં શું નવું ઊત્પન્ન થયું. જેમ આકાશમાં રહેલ ઘડાનો નાશ થાય છતાં સ્વયં આકાશ તો તેવું ને તેવું જ છે, તેમ જીવમાંથી કર્મના સંયોગનો નાશ થવાથી જીવ પોતાના શુદ્ધ સ્વરૂપને પામે છે; તેથી અધિક કશું જ નવું જીવમાં થતું નથી; એટલે મોક્ષને એકાંત કૃતક માની શકાય નહિ. (૧૯૮૪)

मोक्ष कृतक छे ज नहि

પ્રભાસ — મુક્તાત્મા નિત્ય છે તેમાં શું પ્રમાણ?

ભગવાન — મુક્તાત્મા નિત્ય છે, કારણ કે તે દ્રવ્ય હોવા છતાં અમૂર્ત છે. આકાશ જેમ દ્રવ્ય છતાં અમૂર્ત હોવાથી નિત્ય છે તેમ મુક્તાત્મા પણ નિત્ય છે.

मुक्तात्मा नित्य छे

પ્રભાસ — તો પછી આકાશની જેમ મુક્તાત્માને વ્યાપક પણ માનવો જોઈએ.

ભગવાન — આત્માની વ્યાપકતા અનુમાન પ્રમાણથી બાધિત છે તેથી જીવાત્માને વ્યાપક માની શકાય નહિ. તે આ પ્રમાણે — શરીરમાં જ આત્માના ગુણો ઉપલબ્ધ હોવાથી અને શરીરથી બાહ્ય આત્માના ગુણો અનુપલબ્ધ હોવાથી આત્મા શરીરવ્યાપી જ છે, સકલ આકાશમાં તે વ્યાપ્ત નથી.

मुक्तात्मा व्यापक नथी

પ્રભાસ — પણ જીવ આકાશની જેમ દ્રવ્ય છતાં અમૂર્ત હોવાથી બદ્ધ કે મુક્ત પણ ન થવો જોઈએ. આકાશ કાંઈ કોઈ વસ્તુથી બંધાતું નથી. અને જો આકાશમાં બંધ નથી તો મુક્તિ પણ નથી, કારણ કે મુક્તિ બંધસાપેક્ષ છે. તે જ પ્રમાણે જીવ પણ આકાશની જેમ અમૂર્ત દ્રવ્ય હોવાથી તેમાં પણ બંધ-મોક્ષ ન ઘટે.

ભગવાન — જીવમાં બંધ સંભવે છે, કારણ કે જીવની દાન અગર હિંસાદિ ક્રિયા સફલ છે: અને એ બંધનો વિયોગ પણ જીવમાં સંભવે છે, કારણ કે તે સંયોગરૂપ છે. જેમ સુવર્ણ અને પાષાણનો અનાદિ એવો પણ સંયોગ તે સંયોગ છે, તેથી જ કોઈ કારણથી તેનો વિયોગ થાય છે, તેમ આત્મામાં પણ બંધરૂપ કર્મસંયોગ સમ્યગ્જ્ઞાન અને ક્રિયા વડે કરીને નાશને પામે છે. તે જ મોક્ષ છે. આ પ્રમાણે આકાશની જેમ મુક્તાત્મા નિત્ય હોવાથી મોક્ષ પણ નિત્ય સિદ્ધ થાય છે. (૧૯૮૫)

जीवमां बंध अने मोक्ष छे

પણ આથી તારે એમ ન સમજવું કે હું મોક્ષને એકાન્ત નિત્ય માનવાનો આગ્રહ ધરાવું છું, કારણ કે જો બધી જ વસ્તુ ઉત્પાદ-વિનાશ-સ્થિતિરૂપ છે ત્યાં મોક્ષ માટે એકાંત નિત્યતાનો આગ્રહ કેવી રીતે રાખી શકાય? મોક્ષાદિ બધા પદાર્થોને પર્યાયનયની અપેક્ષાએ અનિત્ય કહી શકાય છે. (૧૯૮૬)

મોક્ષ નિત્યાનિત્ય છે

પ્રભાસ—જો પદાર્થ સર્વથા નિત્ય કે સર્વથા અનિત્ય ન હોય તો બૌદ્ધોએ એમ શા માટે માન્યું કે દીપનિર્વાણની પેઠે જીવનો પણ મોક્ષમાં નાશ થઈ જાય છે?

ભગવાન—દીપના અગ્નિનો પણ સર્વથા નાશ નથી થતો. દીવો પણ પ્રકાશ-પરિણામને છોડીને અંધકાર-પરિણામને ધારણ કરે છે; જેમ દૂધ દધિરૂપ પરિણામને ધારણ કરે છે અને ઘડાનાં ઠીકરાં અને ઠીકરાંની ધૂળ બને છે. આ બધા વિકારો પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી જ સિદ્ધ છે; એટલે દીપની જેમ જીવનો પણ સર્વથા નાશ માની શકાય નહિ. (૧૯૮૭)

દીપનિર્વાણ જેમ મોક્ષ નથી; દીપનો સર્વથા નાશ નથી

પ્રભાસ—દીપનો જો સર્વથા નાશ ન થતો હોય તો તે બુઝાઈ ગયા પછી સાક્ષાત્ દેખાતો કેમ નથી?

ભગવાન—બુઝાઈ ગયા પછી તે અંધકાર પરિણામને પામે છે અને તે તો પ્રત્યક્ષ છે જ; એટલે તે નથી જ દેખાતો એમ તો ન કહી શકાય. છતાં પણ દીવો બુઝાઈ ગયા પછી તે દીવારૂપે પણ કેમ નથી દેખાતો એનો ખુલાસો એ છે કે દીવો ઉત્તરોત્તર સૂક્ષ્મ-સૂક્ષ્મતર પરિણામોને ધારણ કરે છે તેથી વિદ્યમાન છતાં તે નથી દેખાતો. જેમ કાળાં વાદળાં પણ જ્યારે વિખેરાઈ જાય છે ત્યારે તેમના સૂક્ષ્મ પરિણામને કારણે તે વિદ્યમાન છતાં આકાશમાં નથી દેખાતાં અને જેમ અંજન–સુરમો જો હવાને કારણે ઊડી જાય તો તે પણ વિદ્યમાન છતાં તેની સૂક્ષ્મ રજને કારણે નથી દેખાતો તેમ દીપ પણ બુઝાઈ ગયા પછી સૂક્ષ્મ પરિણામને કારણે વિદ્યમાન છતાં નથી દેખાતો; એટલે કે તે અસત્ હોવાને કારણે નહિ, પણ સૂક્ષ્મ હોવાને કારણે નથી દેખાતો એમ માનવું જોઈએ. આથી દીપનો સર્વથા નાશ માની શકાય નહિ, તો પછી તેના દૃષ્ટાંતથી નિર્વાણમાં જીવનો સર્વથા અભાવ સિદ્ધ થઈ શકે નહિ. (૧૯૮૮)

પ્રભાસ—દીપ પ્રથમ આંખથી દેખાતો હતો અને બુઝાઈ ગયા પછી સૂક્ષ્મતાદિને કારણે તે નથી દેખાતો એમ આપે કહ્યું; પણ તે સૂક્ષ્મ શા માટે બની જાય છે?

ભગવાન—પુદ્ગલનો એવો સ્વભાવ છે કે તે વિચિત્ર પરિણામોને પામે છે.

પુદ્ગલના સ્વભાવનું નિરૂપણ

એથી સુવર્ણપત્ર (પતરૂં), લવણ, સૂંઠ, હરીતકી, ચિત્રક (એરંડ), ગોળ એ બધા પુદ્ગલસ્કંધો પ્રથમ ચક્ષુરાદિ ઇન્દ્રિયોથી ગ્રાહ્ય બને છે, પણ અન્ય દ્રવ્ય–ક્ષેત્ર–કાલ–ભાવ સામગ્રી મળવાથી તે એવા બની જાય છે કે તે તે ઇન્દ્રિયથી નહિ પણ કોઈ બીજી જ ઇન્દ્રિયથી ગૃહીત થઈ શકે છે, અથવા તો ઇન્દ્રિયો વડે અગ્રાહ્ય પણ બની જાય છે. જેમકે સોનાનું જો પતરું બનાવ્યુ હોય તો તે સોનું ચક્ષુરિન્દ્રિયથી ગૃહીત થાય છે, પણ તેને જ જો શુદ્ધિ માટે ભઠ્ઠીમાં નાખવામાં આવે અને તે રાખ સાથે મળી જાય તો આંખેથી દેખાતું નથી પણ સ્પર્શનેન્દ્રિયથી જાણી શકાય છે; પણ ફરી જો પ્રયોગ વડે સુવર્ણને ભસ્મથી જુદું પાડવામાં આવે તો પાછું આંખેથી દેખી શકાય છે. તે જ પ્રમાણે લવણ–સૂંઠ–હરીતકી–ચિત્રક–ગોળ એ બધાં પ્રથમ આંખે દેખાય છે, પણ જો તેમને સૂપમાં મેળવી દેવામાં આવે અગર તેમનું ચૂર્ણ બનાવી દેવામાં આવે તો તે બધાં કવાથ ચૂર્ણ અવલેહાદિ પરિણામાન્તરોને પામે છે તેથી તે નરી આંખે ઓળખાતાં નથી, પણ જીભ તેમને ગ્રહણ કરી શકે છે. કસ્તૂરી કે કપૂરના સામે પડેલા પુદ્ગલો આંખે દેખાય છે છતાં જો વાયુ વડે અન્ય દેશમાં લઈ જવામાં આવ્યા હોય તો તે આંખથી નહિ પણ નાકથી જાણી શકાય છે; પણ જો વ્યવધાન વધી જાય તો સૂક્ષ્મ થઈ જવાને કારણે નાકથી પણ ગૃહીત થઈ શકતા નથી. અધિકમાં અધિક નવયોજન સુધી આવેલ ગંધને નાક જાણી શકે છે. તે જ પ્રમાણે લવણ ચક્ષુર્ગ્રાહ્ય છતાં જો તેને પાણીમાં મેળવી દેવામાં આવે તો તે રસનેન્દ્રિયથી ગ્રાહ્ય પણ ચક્ષુરિન્દ્રિયથી અગ્રાહ્ય બની જાય છે. તે જ પાણીને પાછું ઉકાળવામાં આવે તો લવણ ફરી આંખેથી દેખાવા લાગે છે. આ પ્રકારે પુદ્ગલોનો સ્વભાવ જ એવો છે કે તે દેશ–કાલાદિની સામગ્રીના ભેદે વિચિત્ર પરિણામોને પામે છે. તેથી દીપ પણ પ્રથમ આંખથી ગૃહીત થાય છતાં બુઝાઈ ગયા પછી તે આંખથી ન દેખાય, તેમાં કાંઈ આશ્ચર્ય પામવા જેવું નથી.　　　　　　　　(૧૯૮૯)

વળી, વાયુ સ્પર્શનેન્દ્રિયથી જ ગ્રાહ્ય છે, રસ જીભથી જ, ગંધ નાકથી જ, રૂપ ચક્ષુથી જ, અને શબ્દ શ્રોત્રથી જ ગ્રાહ્ય છે;—આ પ્રમાણે તે તે પદાર્થો કોઈ એક જ ઇન્દ્રિય વડે ગ્રાહ્ય છતાં પરિણામાન્તરને પામીને બીજી બીજી ઇન્દ્રિયો વડે ગૃહીત થવાની યોગ્યતાવાળા બની જાય છે. તે જ પ્રમાણે દીપાગ્નિ પ્રથમ આંખ વડે ગૃહીત થતો હતો, પણ બૂઝી ગયા પછી તેની ગંધ આવે છે તેથી ઘ્રાણેન્દ્રિય ગ્રાહ્ય બની જાય છે, એમ માનવું જોઈએ; એટલે દીપનો સર્વથા નાશ થઈ જાય છે એમ માની શકાય નહિ.　　　　　　　　(૧૯૯૦)

એ રીતે દીપ જેમ નિર્વાણને પામે છે ત્યારે પરિણામાન્તરને પામે છે પણ સર્વથા નષ્ટ નથી થતો, તેમ જીવ પણ જ્યારે પરિનિર્વાણને પામે છે ત્યારે સર્વથા નષ્ટ નથી થઈ જતો, પણ તે નિરાબાધ–આત્યંતિક સુખરૂપ પરિણામાન્તરને પામે છે; આથી દુ:ખના ક્ષયવાળી એવી જીવની વિશેષાવસ્થાને જ નિર્વાણ માનવું જોઈએ. (१९९१)

प्रभास — આત્માની દુ:ખક્ષયવાળી અવસ્થા એ જ જો મોક્ષ હોય, અને તેમાં શબ્દાદિ વિષયોનો ઉપભોગ તો છે નહિ, તો પછી મુક્તાત્માને સુખ ક્યાંથી હોય? દુ:ખનો અભાવ એ કાંઈ સુખ ન કહેવાય.

भगवान — મુક્ત જીવને પરમ મુનિની જેમ અકૃત્રિમ, મિથ્યાભિમાનથી રહિત એવું સ્વાભાવિક પ્રકૃષ્ટ સુખ હોય છે, કારણ કે તેમને પ્રકૃષ્ટ જ્ઞાન હોવા ઉપરાંત જન્મ-જરા-વ્યાધિ-મરણ-ઇષ્ટવિયોગ-અરતિ-શોક-ક્ષુધા-પિપાસા-શીત-ઉષ્ણ-કામ-ક્રોધ-મદ-શાઠ્ય-તૃષ્ણા-રાગ-દ્વેષ-ચિન્તા-ઔત્સુક્ય આદિ સકલ બાધનો અભાવ છે કાષ્ઠાદિ જડ પદાર્થોમાં પણ જન્માદિ બાધા નથી હોતી છતાં તેમને સુખી ન કહી શકાય, કારણ કે તેમને જ્ઞાન નથી; પણ મુક્તાત્મામાં તો જ્ઞાન અને બાધાવિરહ બન્ને છે તેથી તેને સુખ પણ છે

विषयभोग नहि छतां मुक्तने सुख

प्रभास — એ શાથી જાણવું કે મુક્તાત્માને પરમ જ્ઞાન છે અને જન્મ-જરાદિ કોઈ પણ પ્રકારની બાધા નથી?

भगवान — મુક્તાત્મા પરમ જ્ઞાની છે, કારણ કે જ્ઞાનના આવરણનો સર્વથા અભાવ છે. આવરણનો અભાવ એટલા માટે છે કે જ્ઞાનાવરણના જે હેતુઓ છે તેનો પણ તેમાં અભાવ છે. મુક્તાત્મામાં જન્મ-જરાદિ બાધાનો પણ અભાવ છે, કારણ કે બાધાના હેતુભૂત વેદનીય આદિ બધાં કર્મોનો મુક્તાત્મામાં અભાવ છે. આ જ વસ્તુને અનુમાન પ્રયોગમા મૂકવી હોય તો આ પ્રમાણે કહી શકાય — મુક્તાત્મા ચંદ્રની જેમ સ્વાભાવિક એવા પોતાના પ્રકાશ વડે પ્રકાશિત છે. કારણ કે તેમાં પ્રકાશનાં સમસ્ત આવરણોનો અભાવ થઈ ગયો છે. કહ્યું પણ છે —

"[1]સ્વાભાવિક ભાવશુદ્ધિ સહિત જીવ ચન્દ્રમા જેવો છે, ચન્દ્રિકા જેવું તેનું વિજ્ઞાન છે, અને વાદળા જેવું તેનું આવરણ છે." અને મુક્તાત્મા જ્વરાપગમથી નીરોગ બનેલી વ્યક્તિની જેમ અનાબાધ સુખવાળા છે, કારણ કે તેમાં બાધાના સમસ્ત હેતુઓનો અભાવ છે. કહ્યું પણ છે —

१. "स्थितः शीतांशुवज्जीवः प्रकृत्या भावशुद्धया ।
चन्द्रिकावच्च विज्ञानं तदावरणमभ्रवत ॥"

યોગદષ્ટિસમુચ્ચય १८१

"[1]મુક્ત જીવ બાધાનો અભાવ હોવાથી અને સર્વજ્ઞ હોવાથી પરમ સુખી હોય છે. બાધાનો અભાવ એ જ સ્વચ્છ જ્ઞાતાનું પરમ સુખ છે." (૧૯૯૨)

प्रभास — મુક્તાત્માને આપ પરમ જ્ઞાની કહો છો, પણ વસ્તુતઃ તે અજ્ઞાની જ હોવો જોઈએ, કારણ કે આકાશની જેમ તેને પણ કરણો — જ્ઞાનસાધન ઇન્દ્રિયોનો અભાવ છે.

इन्द्रियो नथी छता मुक्तने ज्ञान छे

भगवान — કરણોના એટલે જ્ઞાનેન્દ્રિયોના અભાવરૂપ હેતુથી મુક્ત જીવને જો તું અજ્ઞાની સિદ્ધ કરે છે તો તે જ હેતુથી આકાશ દૃષ્ટાંત દ્વારા મુક્ત આત્મા અજીવ પણ સિદ્ધ થાય. અને એમ થાય તો તેં આપેલ 'જ્ઞાનેન્દ્રિયનો અભાવ' એ હેતુ વિરુદ્ધ બની જાય; અર્થાત્ સદ્ધેતુ ન રહે. વિરુદ્ધ બની જવાનું કારણ એ છે કે એ હેતુ મુક્ત આત્માના તને અભિપ્રેત એવા જીવસ્વરૂપથી તદ્દન વિરુદ્ધ એવું અજીવત્વ સિદ્ધ કરશે. મુક્તાત્માને અજ્ઞાની છતાં જીવ તો તું માને જ છે, પણ તેં આપેલ 'કરણનો અભાવ' — એ હેતુ મુક્તાત્માને અજીવ સિદ્ધ કરે છે.

प्रभास — ઉક્ત હેતુ વિરુદ્ધ નથી, કારણ મુક્તાત્માને જીવ જ માનવાનો મારો આગ્રહ નથી ભલે ને એ હેતુથી તે અજીવ સિદ્ધ થાય, મને તેમાં કશો જ વાંધો નથી. પણ જો આપ તે જ હેતુથી મુક્તાત્માને અજીવ માનતા હો તો આપનો સિદ્ધાંત અવશ્ય દૂષિત થઈ જશે, કારણ કે આપ મુક્તાત્માને અજીવ નથી માનતા, પણ જીવ જ માનો છો; માટે એ આપત્તિ મારા સિદ્ધાંત કરતાં આપના સિદ્ધાંતને જ લાગુ પડે છે.

भगवान — કરણાભાવ માત્રથી તું આત્મામાં આકાશની જેમ અજ્ઞાન સિદ્ધ કરે છે તેથી મેં તને ઉક્ત આપત્તિ આપી છે કે મુક્તાત્મા અજીવ પણ થઈ જશે. વસ્તુતઃ મુક્તાત્મા અજ્ઞાની પણ નથી અને અજીવ પણ નથી. (૧૯૯૩)

प्रभास — પ્રથમ એ બતાવો કે મુક્તાવસ્થામાં જીવ શા માટે અજીવ નથી બની જતો. આકાશમાં કરણનો અભાવ છે તેથી તે અજીવ છે તેમ મુક્તમાં પણ કરણનો અભાવ થઈ જતો હોવાથી તે પણ અજીવ બની જાય છે એમ જ માનવું જોઈએ.

---

૧. "स व्याबाधाभावात् सर्वज्ञत्वाच्च भवति परमसुखी ।
व्याबाधाभावोऽत्र स्वच्छस्य ज्ञस्य परमसुखम् ॥"
તત્ત્વાર્થભાષ્યટીકા, પૃ. ૩૧૮ (દ્વિતીય ભાગ)

भगवान — મુક્તાવસ્થામાં જીવ અજીવરૂપ બની શકતો નથી, કારણ કે કોઈ પણ વસ્તુની સ્વાભાવિક જાતિ અત્યન્ત વિપરીત જાતિરૂપે પરિણત થઈ શકતી નથી. જીવમાં જીવત્વ એ દ્રવ્યત્વ અને અમૂર્તત્વની જેમ સ્વાભાવિક જાતિ છે, તેથી જેમ જીવ કદી પણ દ્રવ્યને બદલે અદ્રવ્ય અને અમૂર્તને બદલે મૂર્ત નથી બનતો તેમ જીવને બદલે અજીવ પણ ન બની શકે. જેમ આકાશની અજીવ જાતિ એ સ્વાભાવિક છે તેથી તે કદી અત્યંત વિપરીત એવી જીવત્વજાતિરૂપે પરિણત થઈ શકતું નથી તેમ જીવની પણ જીવત્વ એ સ્વાભાવિક જાતિ હોવાથી તે પણ અત્યંત વિપરીત એવી અજીવત્વજાતિરૂપે પરિણત થઈ શકે નહિ.

मुक्तात्मा अजीव नथी बनतो

प्रभास — જો મુક્તાત્મા અજીવ બનતો જ ન હોય તો આપે એમ શા માટે કહ્યું કે કરણોનો અભાવ હોવાથી મુક્તાત્મા અજીવ પણ બની જશે?

भगवान — મેં તને એ બતાવ્યું જ છે કે મારું એ સાધન સ્વતંત્ર સાધન નથી, અર્થાત્ મેં સ્વતંત્ર સાધનનો પ્રયોગ કરીને મુક્તાત્માને અજીવ સિદ્ધ નથી કર્યો, પણ જે લોકો કરણોનો અભાવ હોવાથી મુક્તને અજ્ઞાની માને છે તેમણે તે જ કારણે તેને અજીવ પણ માનવો જોઈએ એવું પ્રસંગાપાદન—અનિષ્ટાપાદન કર્યું છે. વસ્તુતઃ એ હેતુથી અર્થાત્ કરણોના અભાવ હોવાથી મુક્તાત્મા અજીવ સિદ્ધ થતો જ નથી.

प्रभास — તે કેવી રીતે?

भगवान — ઉક્ત હેતુમાં વ્યાપ્તિનો—પ્રતિબંધનો અભાવ છે, માટે તેથી સાધ્ય સિદ્ધ થઈ શકે નહિ.

प्रभास — વ્યાપ્તિનો અભાવ છે એમ શાથી કહો છો?

भगवान — વ્યાપ્તિનિયામક બે સંબંધો છે—કાર્ય-કારણભાવ અને વ્યાપ્ય-વ્યાપકભાવ. આ બન્નેમાંથી એક પણ પ્રકારનો સંબંધ પ્રસ્તુત હેતુ-સાધ્યમાં ઘટતો નથી તેથી પ્રતિબંધાભાવ છે. તે આ પ્રમાણે — જીવત્વ એ જો કરણો—ઇન્દ્રિયોનું કાર્ય હોય, જેમ ધૂમ એ અગ્નિનું કાર્ય છે, તો અગ્નિના અભાવમાં ધૂમના અભાવની જેમ, કરણોના અભાવમાં જીવત્વનો અભાવ થઈ જાય. પરંતુ જીવત્વ એ તો જીવનો અનાદિનિધન પારિણામિક ભાવ હોવાથી નિત્ય છે, તેથી તે કોઈનું પણ કાર્ય બની શકતું નથી; એટલે કરણોનો અભાવ છતાં જીવત્વનો અભાવ માની શકાય નહિ.

વળી, જીવત્વ એ જો કરણોનું વ્યાપ્ય હોય, જેમ શિંશપા વૃક્ષત્વનું વ્યાપ્ય છે, તો વ્યાપક વૃક્ષત્વના અભાવમાં શિંશપાની જેમ કરણોના અભાવમાં જીવત્વનો પણ અભાવ થઈ જાય. પરંતુ જીવત્વ અને કરણોમાં વ્યાપ્યવ્યાપકભાવ જ નથી,

કારણ કે બન્ને અત્યન્ત વિલક્ષણ છે. કરણો મૂર્ત–પૌદ્ગલિક છે જ્યારે જીવ અમૂર્ત હોવાથી તેથી અત્યન્ત વિલક્ષણ છે; એટલે કરણનો અભાવ થઈ જાય છતાં જીવત્વનો અભાવ નથી થતો; તેથી મુક્તાવસ્થામાં પણ જીવત્વ છે જ.

(૧૯૯૪)

પ્રભાસ — ભલે મુક્તાત્મા જીવ બન્યો રહે, પણ આકાશની જેમ કરણો વિનાનો હોવાથી તે જ્ઞાની કેવી રીતે બનશે?

ઇન્દ્રિયો વિના પણ જ્ઞાન છે

ભગવાન — ઇન્દ્રિયાદિ કરણો મૂર્ત છે તેથી તે ઘટાદિની જેમ ઉપલબ્ધિ ક્રિયા–જ્ઞાનક્રિયાના કર્તા ન બની શકે; પણ તે માત્ર જ્ઞાનક્રિયાનાં દ્વારો છે–સાધનો છે; ઉપલબ્ધિનો કર્તા તો જીવ જ છે.

(૧૯૯૫)[1]

જ્ઞાનનો અન્વય–વ્યતિરેક આત્મા સાથે છે, ઇન્દ્રિયો સાથે નથી, કારણ કે ઇન્દ્રિયોનો વ્યાપાર બંધ પડી જાય છતાં સ્મરણાદિ જ્ઞાનો થાય છે અને ઇન્દ્રિયોનો વ્યાપાર છતાં અન્યમનસ્ક આત્માને જ્ઞાન નથી થતું; માટે ઇન્દ્રિયો હોય તો જ જ્ઞાન થાય અને મુક્તાત્માને ઇન્દ્રિયો નથી માટે તે અજ્ઞાની–જ્ઞાનાભાવવાળો છે એમ ન માની શકાય કરણોથી ભિન્ન એવો આત્મા જ જ્ઞાન કરે છે જેમ ઘરના ગોખથી દેવદત્ત જુએ છે તેમ આત્મા ઇન્દ્રિયોરૂપી ગોખલાઓથી જ્ઞાન કરે છે. પણ જો ઘરનો ધ્વંસ થઈ જાય તો દેવદત્તના જ્ઞાનનો વિસ્તાર વધી જાય છે, તેમ શરીરનો નાશ થવાથી હવે ઇન્દ્રિયો વિના જ આત્મા નિર્બાધપણે સમસ્ત વસ્તુઓનું જ્ઞાન કરવા સમર્થ બને છે. (૧૯૯૬)[1]

વળી, મુક્તાત્માને જ્ઞાન નથી એમ કહેવું તે વિરુદ્ધ છે, કારણ કે જ્ઞાન એ તો આત્માનું સ્વરૂપ છે. જેમ પરમાણુ કદી રૂપાદિરહિત હોય નહિ તેમ આત્મા પણ જ્ઞાનરહિત હોઈ શકે જ નહિ. એટલે 'આત્મા છે' અને 'તે જ્ઞાનરહિત છે' એમ કહેવું તે પરસ્પર વિરુદ્ધ છે. જો સ્વરૂપ જ ન હોય તો સ્વરૂપવાનની સ્થિતિ જ ન બને. મેં તને પ્રથમ સમજાવ્યું જ છે કે [2]જીવ એ કદી વિલક્ષણ જાતિના પરિણામને પામતો જ નથી; એટલે કે જીવ જો જ્ઞાન રહિત બની જાય તો તે જડ બની જાય જીવ અને જડ એ તો પરસ્પર અત્યંત વિલક્ષણ જાતિવાળાં દ્રવ્યો છે; તેથી જીવ કદી જડ બની શકે નહિ, અર્થાત્ કદી પણ જ્ઞાનનો અભાવ જીવમાં થાય જ નહિ. (૧૯૯૭)

---

૧. આ ભાવાર્થવાળી ગાથાઓ પ્રથમ પણ આવી છે — ૧૬૫૭–૧૬૬૦.

૨. ગાથા—૧૯૯૪.

પ્રભાસ — પણ જ્ઞાન એ આત્માનુ સ્વરૂપ છે એમ આપ શાથી કહો છો?

ભગવાન—પોતાનો આત્મા જ્ઞાનસ્વરૂપ છે એ તો સૌના સ્વાનુભવથી જ સિદ્ધ છે; એટલે કે સ્વાત્માની જ્ઞાનસ્વરૂપતા સ્વસંવેદન-

આત્મા જ્ઞાનસ્વરૂપ છે

પ્રત્યક્ષથી સિદ્ધ છે જ. આપણો અનુભવ છે કે ઇન્દ્રિયોનો વ્યાપાર બંધ પડી જાય છતાં આત્મા ઇન્દ્રિયો દ્વારા ઉપલબ્ધ પદાર્થોનું સ્મરણ કરી શકે છે. અને ઇન્દ્રિયવ્યપારો છતાં અન્યમનસ્કતાને કારણે તેને જ્ઞાન થતું નથી. વળી, આંખો વડે અદૃષ્ટ અને કાનથી અશ્રુત એવા અર્થનું પણ ક્યારેક સ્ફુરણ થઈ આવે છે—આ બધાં કારણોને લઈને આપણે પોતાનો આત્મા જ્ઞાનસ્વભાવ છે એ વસ્તુનો નિર્ણય તો કરી જ લઈએ છીએ. આશ્ચર્ય છે કે તને પણ આવો અનુભવ તો હશે જ છતાં તું આત્માની જ્ઞાનસ્વરૂપતામાં સંદેહ કરે છે.

જેમ પોતાનો આત્મા જ્ઞાનસ્વરૂપ છે તેમ પરદેહમાં રહેલો આત્મા પણ તેવો જ છે એ વસ્તુ તું અનુમાનથી જાણી શકે છે તે આ પ્રમાણે—પરદેહગત આત્મા પણ જ્ઞાનસ્વરૂપ જ છે, કારણ કે તેમાં પ્રવૃત્તિ-નિવૃત્તિ છે. પરદેહગત આત્મા જો જ્ઞાનસ્વભાવ ન હોય તો ઇષ્ટમાં પ્રવૃત્તિ અને અનિષ્ટથી નિવૃત્તિ સ્વાત્માની જેમ તે ન કરી શકે; માટે તેને જ્ઞાનસ્વરૂપ જ માનવો જોઈએ. (૧૯૯૮)

વળી, મુક્તાત્માને અજ્ઞાની કહેવામા તું મહાન વિપર્યાસ કરે છે. સદેહાવસ્થામાં જીવ જ્યાંસુધી વીતરાગ નથી થતો ત્યાંસુધી તેને જ્ઞાનનાં આવરણો હોય છે તેથી તે બધું જાણી શકતો નથી; પણ જ્યારે દેહ છૂટી જાય છે ત્યારે તે આત્માનાં બધા જ આવરણો દૂર થઈ ગયાં હોય છે તેથી તે શુદ્ધતર થઈને સ્વચ્છ આકાશમા રહેલા સૂર્યની જેમ પોતાના સંપૂર્ણ જ્ઞાનસ્વરૂપે પ્રકાશે છે. ઇન્દ્રિયો કાંઈ પ્રકાશ-જ્ઞાનસ્વરૂપ નથી જેથી તેનો અભાવ થઈ જાય તો આત્મામાં જ્ઞાનનો અભાવ થઈ જાય. અર્થાત્ જો ઇન્દ્રિયો તન્મય-પ્રકાશરૂપ હોત તો તેના અભાવથી આત્મા અજ્ઞાની બની જાત. પણ વસ્તુતઃ ઇન્દ્રિયો તન્મય નથી એટલે તેના અભાવથી આત્મામાં જ્ઞાનનો અભાવ થઈ જતો નથી. (૧૯૯૯)

જેમ પ્રકાશમાન એવા પ્રદીપને છિદ્રવાળા આવરણથી ઢાંક્યો હોય તો તે પોતાનો પ્રકાશ તે છિદ્રો દ્વારા ફેલાવતો હોવાથી કિઞ્ચિન્માત્ર ફેલાવી શકે છે, તેમ પ્રકાશસ્વરૂપ આત્મામાં પણ આવરણોનો ક્ષયોપશમ હોવાથી ઇન્દ્રિયછિદ્રો વાટે તે પોતાનો પ્રકાશ બહુ જ થોડો ફેલાવી શકે છે. (૨૦૦૦)

પણ, મુક્તાત્મામાં આવરણોનો સર્વથા અભાવ હોવાથી તે પોતાના સંપૂર્ણ સ્વરૂપે પ્રકાશે છે—અર્થાત જે કાંઈ સંસારમાં હોય છે તે બધું જ જાણી શકે છે—સર્વજ્ઞ બની જાય છે. જેમ ઘરમાં બેસીને બારી-બારણાંથી જોનાર મનુષ્ય

બહુ થોડું જ જોઈ શકે છે, પણ ઘરનો ધ્વંસ થાય અગર તે ઘરની બહાર આવે તો તેના જ્ઞાનનો વિસ્તાર વધી જાય છે, અથવા જેમ પ્રદીપ ઉપરનું સચ્છિદ્ર આવરણ દૂર કરવામાં આવે તો તે પોતાના પૂર્ણરૂપમાં પ્રકાશે છે, તેમ આત્મા પણ તેનાં સર્વ આવરણો દૂર થવાથી સંપૂર્ણ સ્વરૂપે પ્રકાશે છે. આ પ્રમાણે મુક્ત આત્મા જ્ઞાની છે તે વસ્તુ સિદ્ધ થઈ. (૨૦૦૧)

પ્રભાસ—આત્મા જ્ઞાનસ્વરૂપ હોવાથી મુક્તાત્મા સર્વજ્ઞ છે તે વસ્તુ તો સમજાઈ, પણ મુક્તને નિરાબાધ સુખ છે એમ જે આપ કહો છો તે વસ્તુ બરાબર નથી, કારણ કે પુણ્યથી સુખ અને પાપથી દુઃખ થાય છે. મુક્તાત્મામાં તો સર્વકર્મનો નાશ થયેલ હોવાથી પુણ્ય કે પાપ બન્નેમાંથી કશું જ નથી તેથી મુક્તાત્મામાં આકાશની જેમ સુખ કે દુઃખ કશું જ હોવું ન જોઈએ. (૨૦૦૨)

અથવા, બીજી રીતે પણ મુક્તાત્મામાં સુખદુઃખનો અભાવ સિદ્ધ થાય છે. તે આ પ્રમાણે—દેહ જ સુખ કે દુઃખની ઉપલબ્ધિનો આધાર છે અને મુક્તને તો દેહ કે ઇન્દ્રિયો કશું જ હોતું નથી, તેથી તેમાં પણ આકાશની જેમ સુખ કે દુઃખ હોવાં ન જોઈએ. (૨૦૦૩)

भगवान—તું પુણ્યના ફલને સુખ કહે છે—એ જ તારો મોટો ભ્રમ છે. વસ્તુતઃ પુણ્યનુ ફળ પણ દુઃખ જ છે, કારણ કે તે કર્મના पुण्य नथी छता मुक्त ઉદયથી થાય છે, અર્થાત તે કર્મજન્ય છે. જે જે કર્મજન્ય सुखी छे; पुण्यनु फल હોય તે તે પાપના ફલની જેમ સુખ હોઈ જ ન શકે, માત્ર सुख नथी દુઃખરૂપ જ હોય.

प्रभास—તો પછી પાપના ફલની બાબતમાં હું પણ વિરોધી અનુમાન આપી શકું છું કે પાપનુ ફલ પણ વસ્તુતઃ સુખરૂપ જ છે, કારણ કે તે કર્મના ઉદયથી થાય છે. જે કર્મના ઉદયથી થાય છે તે પુણ્યના ફલની જેમ સુખરૂપ જ હોય છે. પાપનું ફલ પણ કર્મોદયજન્ય છે તેથી તે પણ સુખરૂપ હોવું જોઈએ.

વળી, પુણ્યના ફલનું સંવેદન જીવને અનુકૂળ ભાસે છે તેથી તે સુખરૂપ છે છતાં આપ તેને દુઃખરૂપ કહો છો તેથી તો આપની આ વાત પ્રત્યક્ષવિરુદ્ધ પણ છે. જે સ્વસંવેદન–પ્રત્યક્ષથી સુખરૂપે અનુભવમાં આવે છે તેને આપ દુઃખરૂપ કહો છો તેથી આપનું કહેવું પ્રત્યક્ષથી વિરુદ્ધ હોવાથી અયુક્ત છે. (૨૦૦૪)

भगवान—સૌમ્ય! તું જેને સુખનું પ્રત્યક્ષ કહે છે તે અભ્રાન્ત–યથાર્થ પ્રત્યક્ષ નથી, પણ ભ્રાન્ત–અયથાર્થ પ્રત્યક્ષ છે, એથી તારા માની લીધેલા પ્રત્યક્ષ સુખને હું દુઃખરૂપ કહું છું તેમાં પ્રત્યક્ષ વિરોધ નથી. વળી, તું જેને પ્રત્યક્ષસુખ કહે છે તે સુખ નથી પણ દુઃખ જ છે. ખરી વાત એવી છે કે સંસારમાં રચ્યા-પચ્યા જીવને ક્યાંય સાચું સુખ મળી જ શકતું નથી. જેને તું સુખ કહે છે તે

તેા વ્યાધિના પ્રતિકાર જેવું છે. કોઈ માણસને ખરજવું થયું હોય અને મીઠી ચળ આવતી હોય તેા તેને ખંજવાળતાં જે સુખનેા અનુભવ થાય છે તે વસ્તુતઃ સુખ નથી પણ સુખાભાસ છે — દુઃખ છે. અવિવેકને કારણે જીવ સુખાભાસને પણ સુખ માની લે છે. ખંજવાળવાથી તેા પરિણામે ખરજવું વધે જ છે એ સૌનેા અનુભવ છે; એટલે જેના પરિણામમાં દુઃખ હોય તેને સુખ નહિ પણ દુઃખ જ કહેવું જોઈએ. તે જ પ્રમાણે સંસારના બધા પદાર્થો વિશે કહી શકાય. મનુષ્યમાં એક લાલસા–ઔત્સુક્ય–વાસના હોય છે એની તૃપ્તિ — પ્રતિકાર અર્થે તે કામભોગોને ભોગવે છે; એટલે વસ્તુતઃ તેનેા ભોગ તે માત્ર લાલસાનેા પ્રતિકાર જ છે; એમાં વસ્તુતઃ દુઃખ હોવા છતાં મૂઢતાને કારણે તે સુખ માની લે છે; તેથી જ જે સુખરૂપ નથી તે ખોટી રીતે સુખરૂપ લાગે છે; — જેમકે "જે કામાવેશી પુરુષ હોય તે પ્રેતની જેમ નગ્ન થઈ શબ્દાયમાન એવી ઉપસ્થિત સ્ત્રીને આલિંગી પોતે સઘળાં અંગોમા અત્યંત કલાન્તિ પામ્યા છતાં સુખી હોય તેમ મિથ્યા રતિ–ઠંડક–શાંતિ–આરામ અનુભવે છે."

રાજ્યમાં સુખ છે એમ મૂઢ–મતિ માને છે પણ અનુભવી રાજાનું જ વચન છે કે — "[2]રાજા બન્યા ન હોઈએ ત્યાંસુધી જે ઔત્સુક્ય હોય છે, માત્ર એની જ પૂર્તિ રાજ્યની પ્રતિષ્ઠા વડે થાય છે, પણ પછી તેા મળેલ રાજ્યને સાચવવાની ચિંતા જ કલેશ આપ્યા કરે છે. આ રીતે હાથમાં દાંડો પકડવેા પડતેા હોવાથી શ્રમ ઘટાડવાને બદલે તેને વધારનાર છત્ર જેવું રાજ્ય છે."

સંસારના કામભોગમા છદ્મસ્થને — રાગીને સુખ જણાય છે, પણ તેના જ વિશે વૈરાગી પુરુષ આમ ચિન્તવે છે —

"[3]પોતાની સકલ ઇચ્છાને પૂર્ણ કરનાર વૈભવેા ભોગવ્યા તેથીય શું? પોતાના ધન વડે પ્રિયજનોને સંતુષ્ટ કર્યાં તેથીય શું? પોતાના શત્રુઓના મસ્તક

---

૧. "नग्न. प्रत इवाविष्ट: क्वणन्तीमुपगृह्य ताम ।
गाढायासितमर्वाङ्ग स सुखी रमते किल ॥"

૨. રાજા દુષ્યન્તનું વચન છે —
"औत्सुक्यमात्रमवसादयति प्रतिष्ठा क्लिश्नाति लब्धपरिपालनवृत्तिरेव ।
नातिश्रमापगमनाय यथा श्रमाय राज्य स्वहस्तगतदण्डमिवातपत्रम् ॥"
— अभिज्ञानशाकुन्तल अक ५, श्लो० ६

૩. "भुक्ता. श्रिय: सकलकामदुघास्तत. किम
संप्रीणिता. प्रणयिन: स्वधनैस्तत. किम् ? ।
दत्तं पदं शिरसि विद्विषता ततः किम ?
कल्प स्थित तनुभृतां तनुभिस्ततः किम् ? ॥"

ઉપર પગ મૂકયો તેથી પણ શું? આ દેહધારીનું શરીર કલ્પ પર્યન્ત રહે તોપણ શું?"

"[1]એ રીતે બધાં સાધન-સાધ્યો કાંઈ જ — વસ્તુ સત્ નથી. એ માત્ર સ્વપ્નજાલ જેવાં હોઈ પરમાર્થશૂન્ય છે. હે જનો! તમારામાં સમજણ હોય તો તમે જે એકાન્ત શાન્તિ કરનાર અને સર્વથા નિરાબાધ એવું બ્રહ્મ છે તેની ચાહના કરો." માટે પુણ્યના ફલને તત્ત્વતઃ દુ:ખ જ માનવું જોઈએ. (૨૦૦૫)

મારા આ કથનના સમર્થનમાં અનુમાન પણ આપી શકાય છે કે વિષયજન્ય સુખ એ દુ:ખ જ છે, કારણ કે તે દુ:ખના પ્રતિકારરૂપ છે. જે જે દુ:ખના પ્રતિકારરૂપ હોય તે તે કુષ્ઠાદિ રોગના પ્રતિકારરૂપ કવાથપાનાદિ ચિકિત્સાની જેમ દુ:ખરૂપ જ હોય છે.

પ્રભાસ — જો આમ છે તો પછી એને બધા સુખ શા માટે કહે છે?

ભગવાન — સુખ નહિ છતાં તેને લોકો ઉપચારથી સુખ કહે છે અને ઉપચાર ક્યાંક પણ પારમાર્થિક સુખના અસ્તિત્વ વિના ઘટી શકતો નથી. (૨૦૦૬)

એટલે મુક્તજીવના સુખને પારમાર્થિક-સાચું સુખ માનવું જોઈએ અને વિષયજન્ય સુખને ઔપચારિક સુખ માનવું જોઈએ, કારણ કે વિશિષ્ટ જ્ઞાની અને બાધારહિત એવા મુનિના સુખની જેમ મુક્તના સુખની પણ ઉત્પત્તિ સર્વદુ:ખના ક્ષયને લીધે થતી હોવાથી સ્વાભાવિક છે; અર્થાત્ એ સુખની ઉત્પત્તિ બાહ્ય વસ્તુના સંસર્ગથી નિરપેક્ષ છે, તેથી માત્ર વ્યાધિના પ્રતિકારરૂપે ઉત્પન્ન થનાર સંસારનાં સુખોની જેમ મુક્તનુ સુખ પ્રતિકારરૂપે નહિ પણ નિષ્પ્રતિકારરૂપે ઉત્પન્ન થાય છે, તેથી તે મુખ્ય સુખ છે અને સાંસારિક સુખ જે પ્રતિકારરૂપ છે, તે ઔપચારિક સુખ છે, અર્થાત વસ્તુતઃ તે દુ:ખ જ છે કહ્યું પણ છે —

"[2]જેણે મદ અને મદનને જીત્યા છે, જે મન-વચન-કાયના કોઇપણ વિકારથી શૂન્ય છે, જે પર વસ્તુની આકાંક્ષાથી રહિત છે તેવા સંયમી મહાપુરુષોને અહીં જ મોક્ષ છે" (૨૦૦૭)

અથવા, બીજી રીતે પણ મુક્તમા જ્ઞાનની જેમ સુખની સિદ્ધિ થઈ શકે છે. તે આ પ્રમાણે — જીવ સ્વભાવતઃ અનન્તજ્ઞાનમય છે, પણ તેના તે જ્ઞાનનો

---

૧. "इत्थं न किञ्चिदपि साधन-साध्यजात
स्वप्नेन्द्रजालसदृशं परमार्थशून्यम् ।
अत्यन्तनिर्वृतिकरं यदपेतबाधं
तद् ब्रह्म वाञ्छत जना यदि चेतनास्ति ॥"

૨. "निर्जितमदमदनानां वाक्कायमनोविकाररहितानाम् ।
विनिवृत्तपराशानामिहैव मोक्षः सुविहितानाम् ॥" પ્રશમરતિ ૨૩૮

મતિજ્ઞાનાવરણાદિ ઉપઘાત કરે છે, જેમ સૂર્યના પ્રકાશનો વાદળાં. આવરણરૂપ વાદળાંમાં છિદ્રો હોય તો તેથી જેમ સૂર્યના પ્રકાશ ઉપર ઉપકાર થાય છે તેમ આત્માના સહજ પ્રકાશ જ્ઞાન ઉપર પણ ઇન્દ્રિયોરૂપી છિદ્રો દ્વારા અનુગ્રહ થાય છે, અર્થાત્ આત્માનો પ્રકાશ તે છિદ્રોવાટે સ્વલ્પ પ્રકાશે છે; પણ જ્યારે જ્ઞાનાવરણનો સર્વથા અભાવ થઈ જાય છે ત્યારે સૂર્યના પ્રકાશની જેમ પોતાના સંપૂર્ણ શુદ્ધ સ્વરૂપે જ્ઞાન પ્રકાશે છે. (૨૦૦૮)

તે જ પ્રમાણે આત્મા સ્વરૂપતઃ સ્વાભાવિક અનન્ત સુખમય પણ છે. તેના તે સુખનો પાપકર્મથી ઉપઘાત થાય છે અને તેથી ઊલટું પુણ્યકર્મ તે સુખનો અનુગ્રહ–ઉપકાર કરે છે. પણ જ્યારે સર્વકર્મનો નાશ થાય છે ત્યારે પ્રકૃષ્ટ જ્ઞાનની જેમ સકલ પરિપૂર્ણ નિરુપચરિત અને નિરુપમ એવું સ્વાભાવિક અનન્ત સુખ સિદ્ધમાં પ્રકટ થાય છે (૨૦૦૯)

प्रभास—સંસારમાં સુખ પુણ્યરૂપ કારણથી જન્ય છે, તે સ્વાભાવિક નથી. મોક્ષમાં તો પુણ્ય કર્મ છે જ નહિ, તો કારણનો અભાવ હોવાથી કાર્ય સુખનો પણ સિદ્ધમાં અભાવ જ માનવો જોઈએ.

भगवान—સુખને મેં સ્વાભાવિક સિદ્ધ કર્યું છે છતાં તારો આગ્રહ એવો જ હોય કે તે કારણજન્ય જ છે અને સિદ્ધમાં કારણનો અભાવ હોવાથી સુખનો પણ અભાવ માનવો જોઈએ, તો મારે તને કહેવું જોઈએ કે આમાં પણ તું ભૂલે છે. સકલ કર્મનો ક્ષય એ જ સિદ્ધના સુખનું કારણ છે, એટલે કારણનો અભાવ છે એમ તો તું ન કહી શકે. જીવમાં સકલ કર્મનો ક્ષય થવાથી તે જેમ સિદ્ધત્વ પરિણામને પામે છે તે જ પ્રમાણે તે સંસારમાં અનુપલબ્ધ એવું અને વિષયજન્ય સુખથી વિલક્ષણ એવું નિરુપમ સુખ સકલ કર્મના ક્ષયને કારણે જ પામે છે (૨૦૧૦)

प्रभास—પણ દેહ વિના સુખની ઉપલબ્ધિ થતી નથી, દેહ એ જ સુખનો આધાર છે. અને સિદ્ધમાં દેહ તો છે નહિ તેથી સુખનો અનુભવ તેને ન થઈ શકે.—મારી આ આપત્તિનો જવાબ હજી આપે આપ્યો નથી.

देह विना पण सुखना अनुभव

भगवान—મેં તને સમજાવ્યું છે કે લોકરૂઢિથી તું જે પુણ્યના ફલને સાત—સુખ સમજે તે વસ્તુતઃ દુઃખ જ છે. અને પાપનું ફળ તો અસાત–દુઃખ છે જ. એટલે શરીરથી જેની ઉપલબ્ધિ થાય છે તે તો કેવલ દુઃખ જ છે. એ દુઃખ સંસારના અભાવમાં હોતું નથી; એટલે ખરું સુખ તો સિદ્ધને જ મળે છે. અર્થાત્ એ ફલિત થાય છે કે શરીર-ઇન્દ્રિય વગેરે સાધનોથી જે ઉપલબ્ધ થાય છે તે દુઃખ જ છે અને સુખની ઉપલબ્ધિ માટે શરીરાદિનો અભાવ આવશ્યક છે;

એટલે સિદ્ધો શરીર આદિનો અભાવ છતાં સુખની ઉપલબ્ધિ કરી જ શકે છે. (૨૦૧૧)

અથવા, તેં જે આપત્તિ આપી છે તે એક રીતે યોગ્ય પણ છે. જે લોકો સંસારાભિનંદી—મોહમૂઢ છે તેઓ પરમાર્થને જોઈ શકતા નથી તેથી વિષયજન્ય સુખ જે તેમને શરીરેન્દ્રિય વડે ઉપલબ્ધ થાય છે તેને જ તેઓ સુખ માને છે. તેમને મતે વિષયાતીત એવું કોઈ સુખ સંભવતું જ નથી, કારણ કે એ સુખનો તેમને કદી સ્વપ્નમાં પણ અનુભવ થયો નથી. તેં જે આપત્તિ આપી છે કે સિદ્ધમાં શરીર-ઇન્દ્રિયો નહિ હોવાથી સુખ પણ નથી, તે આપત્તિ ઉક્ત મતની અપેક્ષાએ જ ઘટે છે. પણ હું તો સિદ્ધના સુખને સાંસારિક સુખને ટપી જાય એવું ધર્માન્તરરૂપ અત્યન્ત વિલક્ષણ સુખ માનુ છું. તેના અનુભવ માટે સાંસારિક સુખના અનુભવની જેમ શરીરઆદિની અપેક્ષા જ નથી. (૨૦૧૨)

પ્રભાસ—આપના માનવાથી શું વળે? તેને પ્રમાણથી સિદ્ધ કરવું જોઈએ.

ભગવાન—મેં તને [1]પ્રથમ પ્રમાણ બતાવ્યુ છે જ કે મુક્તાત્મામાં પ્રકૃષ્ટ સિદ્ધના સુખ અને સુખ છે, કારણ કે તે મુનિની જેમ પ્રકૃષ્ટ જ્ઞાની છતાં જ્ઞાન નિત્ય છે બાધારહિત છે.

પ્રભાસ—સિદ્ધનાં સુખ અને જ્ઞાન ચેતનધર્મ હોવાથી રાગ આદિની જેમ અનિત્ય હોવાં જોઈએ વળી, તે તપસ્યા આદિથી સાધ્ય હોઈ કૃતક છે, તેથી પણ તે ઘટાદિની જેમ અનિત્ય હોવાં જોઈએ. વળી, અપૂર્વ ઉત્પન્ન થતાં હોવાથી પણ તે અનિત્ય હોવાં જોઈએ; પણ આપ તો સિદ્ધના જ્ઞાન અને સુખને નિત્ય માનો છો તે અસંગત છે.

ભગવાન—જ્ઞાન અને સુખનો જો સિદ્ધમાં નાશ થતો હોય તો જ સિદ્ધના જ્ઞાન અને સુખને અનિત્ય માની શકાય જ્ઞાનનો નાશ જ્ઞાનાવરણના ઉદયથી થાય છે અને સુખનો નાશ અસાતવેદનીયાદિના ઉદયથી જે બાધા થાય તેને લીધે થાય છે. પણ સિદ્ધમાં સહજ જ્ઞાન અને સુખના નાશનાં ઉક્ત બન્ને કારણોનો અભાવ જ છે તેથી તેમનો નાશ થતો જ નથી; તેથી તેમને અનિત્ય કેમ કહેવાય?

વળી, જે ચેતનધર્મ હોય તે રાગઆદિની જેમ અનિત્ય જ હોવાં જોઈએ એવો પણ નિયમ નથી. દ્રવ્યત્વ-અમૂર્તત્વ આદિ ચેતનધર્મો છે છતાં તે નિત્ય છે.

વળી તેં જે એમ કહ્યું કે કૃતક હોવાથી અને અપૂર્વ ઉત્પન્ન થતાં હોવાથી સિદ્ધનાં જ્ઞાન અને સુખ અનિત્ય છે—એ પણ બરાબર નથી. પ્રધ્વંસાભાવ

---

૧. ગા૦ ૨૦૦૭

કૃતક છે અને અપૂર્વ ઉત્પન્ન થાય છે છતાં તે અનિત્ય નહિ પણ નિત્ય છે. વળી, સિદ્ધનાં જ્ઞાન અને સુખ એ બન્ને સ્વાભાવિક છે તેથી તેમને કૃતકાદિરૂપ કહેવાય પણ નહિ, તેથી એ હેતુઓ જ અસિદ્ધ છે. આવરણને લઈને તેમનો જે તિરોભાવ હતો તે આવરણના દૂર થવાથી નિવૃત્ત થાય છે, આથી એમ તો ન કહી શકાય કે જ્ઞાન અને સુખ સર્વથા નવીન જ ઉત્પન્ન થયાં છે. જેમ સૂર્ય વાદળાંથી ઢંકાયો હોય અને વાદળાં દૂર થઈ જવાથી તે પ્રકટ થાય છે ત્યારે સૂર્યને કૃતક કે અપૂર્વોત્પન્ન કોઈ નથી કહેતું તેમ આવરણ અને બાધાનો અભાવ થવાથી સિદ્ધનાં સ્વાભાવિક જ્ઞાન અને સુખ પણ પ્રકટ થાય છે તેથી તેમને પણ કૃતક કે અપૂર્વોત્પન્ન કહી શકાય નહિ.

સુખ-જ્ઞાન અનિત્ય પણ છે

વળી, હું તો બધી વસ્તુઓને ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યયુક્ત માનું છું, અર્થાત્ નિત્યાનિત્ય માનું છું; તેથી મારા મતે જ્ઞાન અને સુખ એ નિત્ય પણ છે અને અનિત્ય પણ છે. આથી જો તું આવિર્ભાવ-રૂપ વિશિષ્ટ પર્યાયની અપેક્ષાએ સુખ અને જ્ઞાનને કૃતક હોવાથી અનિત્ય કહેતો હોય તો તે યોગ્ય જ છે. પ્રત્યેક ક્ષણમાં પર્યાયરૂપે જ્ઞેયનો વિનાશ થતો હોવાથી જ્ઞાનનો પણ વિનાશ થાય છે અને સુખનું પણ પ્રત્યેક ક્ષણમાં નવું નવું પરિણામ ઉત્પન્ન થાય છે. આના આધારે તું જો જ્ઞાન અને સુખને અનિત્ય કહેતો હોય તો તેમાં તેં કશું જ નવું સિદ્ધ નથી કર્યું, કારણ તેથી તો મને જે ઇષ્ટ છે તે જ તેં સિદ્ધ કર્યું છે. (૨૦૧૩-૧૪)

પ્રભાસ — આપની યુક્તિઓથી એ તો હું સમજ્યો કે નિર્વાણ છે અને તેમાં પણ જીવ કાયમ રહે છે તથા નિર્વાણાવસ્થામાં જીવને નિરુપમ સુખ હોય છે. પણ આ જ વસ્તુને વેદને આધારે કેવી રીતે સિદ્ધ કરવી અને વેદવાક્યોની અસંગતિ કેમ દૂર કરવી? એ કૃપા કરી આપ બતાવો.

વેદવાક્યોનો સમન્વય

ભગવાન — न ह वै सशरीरस्य प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति, अशरीरं वा वसन्तं प्रियाप्रिये न स्पृशतः।" આ વેદવાક્ય, જો મોક્ષ ન હોય, મોક્ષમાં જીવનો નાશ થતો હોય, અને મોક્ષમાં નિરુપમ સુખનો અભાવ હોય તો, અસંગત બની જાય છે. એટલે આ વાક્યનું તાત્પર્ય મોક્ષનું અસ્તિત્વ, મોક્ષમાં જીવનું અસ્તિત્વ, અને નિરુપમ સુખનું પણ અસ્તિત્વ બતાવવાનું છે એમ માનવું જોઈએ. તેથી "मनिरपि न प्रज्ञायते" એ વાક્યનો આધાર લઈ મોક્ષાવસ્થામાં જીવનો સર્વથા અભાવ માની શકાય નહિ. (૨૦૧૫)

प्रभास — " मतिरपि न प्रज्ञायते " એ વાકયમાં જે એમ કહ્યું છે કે જીવનો મોક્ષમાં નાશ થઈ જાય છે, તેનું જ સમર્થન આપે કહેલ ઉક્ત વેદવાકયના " अशरीरं वा वसन्त " ઇત્યાદિ અંશથી થાય છે. તે આ પ્રમાણે — ઉક્ત વાકયમાં જે ' अशरीर ' શબ્દ છે તેનો અર્થ એવો છે કે જ્યારે શરીર સર્વથા નષ્ટ થઈ જાય છે ત્યારે જીવ પણ ખરવિષાણની જેવો અસત્ જ છે, કારણ કે તે પણ નષ્ટ છે. અર્થાત્ અશરીર શબ્દ ખરવિષાણ સદૃશ નષ્ટ જીવ માટે પ્રયુક્ત છે. એટલે વેદમાં કહ્યું કે અશરીર=નષ્ટ એવા જીવને પ્રિય કે અપ્રિય અર્થાત્ સુખ કે દુ:ખનો સ્પર્શ નથી. આ પ્રમાણે ઉક્ત બન્ને વેદવાકયોની સંગતિ થાય છે. એટલે મોક્ષમાં જીવનો નાશ જ વેદાભિપ્રેત છે એમ માનવું જોઈએ આથી " मतिरपि न प्रज्ञायते " એ વાકયના આધારે જીવનો તથા સુખ-દુ:ખનો મોક્ષમાં અભાવ છે એમ માનવું જોઈએ. તેથી દીપનિર્વાણ જેવો મોક્ષ વેદને અભિપ્રેત છે એમ સિદ્ધ થાય છે. (૨૦૧૬)

भगवान — તું વેદવાકયનો યથાવત્ અર્થ જાણતો નથી, તેથી જ તારા મતે વેદનો અભિપ્રાય એવો છે કે મોક્ષમાં જીવનો નાશ છે અને સુખ કે દુ:ખ પણ નથી. પણ હું તને તે વેદવાકયનો સાચો અર્થ બતાવું છુ, તે સાંભળ. વેદમાં જે ' અશરીર ' શબ્દ છે તે ' અધન ' શબ્દની જેમ વિદ્યમાનમાં નિષેધ બતાવે છે. અર્થાત્ જેમ વિદ્યમાન એવા દેવદત્ત માટે ' અધન ' એવા શબ્દનો પ્રયોગ કરી એમ બતાવાય છે કે દેવદત્ત પાસે ધન નથી એટલે કે વિદ્યમાન એવા દેવદત્તમાં ધનનો નિષેધ ' અધન ' શબ્દથી સૂચિત થાય છે, તેમ વિદ્યમાન એવા જીવને માટે ' અશરીર ' શબ્દનો પ્રયોગ કરવામાં આવે ત્યારે તે જીવને શરીર નથી એવો તે શબ્દનો અર્થ થાય છે. અર્થાત્ ' અશરીર ' શબ્દનો અર્થ છે — શરીર વિનાનો જીવ. જેમ દેવદત્તનો ખરવિષાણની જેમ સર્વથા અભાવ હોય તો તેને માટે ' અધન ' શબ્દનો પ્રયોગ ન થાય તેમ જીવનો પણ જો સર્વથા અભાવ હોય તો તેને માટે પણ ' અશરીર ' એવો શબ્દ વપરાય નહિ. (૨૦૧૭)

प्रभास — ' અશરીર ' શબ્દમાં નઞ્નિષેધ પર્યુદાસ અર્થમાં છે, એટલે તેનો અર્થ એવો થાય છે કે ' શરીર જેને નથી એવો કોઈ પદાર્થ '; પણ તે પદાર્થ જીવ જ છે એમ શાથી કહો છો ?

भगवान — જ્યાં પર્યુદાસ નઞ્નિષેધ અભિપ્રેત હોય છે ત્યાં અત્યન્ત વિલક્ષણ નહિ પણ તત્સદૃશ એવો અન્ય પદાર્થ સમજવો જોઈએ. વ્યાકરણનો નિયમ છે કે " नञ्-इवयुक्तम् अन्यसदृशाधिकरणे लोके तथा ह्यर्थगति : " — લોકમાં નઞ્ અને इव શબ્દનો જેની સાથે યોગ હોય તે શબ્દથી અન્ય એવો તત્સદૃશ અર્થ સમજાય છે. જેમ અબ્રાહ્મણ શબ્દનો બ્રાહ્મણથી ભિન્ન છતાં બ્રાહ્મણસદૃશ

ક્ષત્રિયાદિ અર્થ જ છે પણ અભાવરૂપ ખરશૃંગ નથી, તેમ પ્રસ્તુતમાં પ્રથમ વાક્યમાં આવેલ 'સશરીર' શબ્દના અર્થથી અન્ય છતાં તત્સદૃશ અર્થ જ લેવો જોઈએ. એટલે કે અશરીર શબ્દનો અર્થ સશરીર સદૃશ એવો જીવ પદાર્થ જ છે, પણ સર્વથા તુચ્છ ખરશૃંગરૂપ અભાવ નથી. સશરીર = જીવ અને અશરીર = જીવ એ બંનેનું સાદૃશ્ય ઉપયોગમૂલક છે. જીવ અને શરીર સંસારાવસ્થામાં ક્ષીર-નીર જેમ મળી ગયેલાં છે, તેથી અશરીર જીવને સશરીર જીવ સદૃશ કહેવામાં શરીર બાધક બનતું નથી.

આ પ્રમાણે 'अशरीरं वा' ઇત્યાદિ વાક્યમાં અશરીરનો અર્થ શરીરરહિત એવો જીવ જ છે; તેથી તે વાક્યનો આવો અર્થ થશે — 'અશરીર એવો જીવ જે લોકાગ્રમાં વાસ કરે છે' ઇત્યાદિ. (૨૦૧૮)

વળી, ઉક્ત વાક્યમાં 'वसन्त' એવો જે શબ્દપ્રયોગ છે તેથી પણ મોક્ષમાં જીવની સત્તા જ સિદ્ધ થાય છે પણ નાશ સિદ્ધ થતો નથી, કારણ કે જો મુક્તાવસ્થામાં જીવ સર્વથા વિનષ્ટ હોય તો તેના નિવાસનો પ્રશ્ન જ નથી ઊઠતો, પછી વેદમાં 'अशरीर वा वसन्त' એમ શા માટે કહ્યું?

વળી, "अशरीर वा वसन्त" એમાં જે 'वा' શબ્દનો પ્રયોગ છે તેથી એમ પણ ફલિત થાય છે કે એકલા મુક્તને જ નહિ પણ સદેહ—સશરીર જીવને પણ સુખ-દુઃખનો સ્પર્શ થતો નથી.

प्रभास — એવો સદેહ કોણ છે જેને સુખ-દુઃખ નથી?

भगवान — વીતરાગમુનિ જેનાં ચાર ઘાતી કર્મ નષ્ટ થઈ ગયા છે પણ હજી જે શરીર ધારણ કરે છે, તેવા જીવન્મુક્ત વીતરાગને પણ કશું ઇષ્ટ અને અનિષ્ટ ન હોવાથી સુખ-દુઃખનો સ્પર્શ નથી (૨૦૧૯)

અથવા, "अशरीर वा वसन्तम्" એ વેદવાક્યનો પદચ્છેદ આ પ્રમાણે પણ થઈ શકે છે. "अशरीरं वाव सन्तम्" અને આમાં 'वाव' એ 'वा' શબ્દના અર્થમાં જ નિપાત છે અને 'सन्तम' અર્થાત્ 'भवन्तं' એમ અર્થ કરીએ તો તે વાક્યાંશનો અર્થ એ થશે કે જીવ જ્યારે અશરીર બની જાય છે ત્યારે અને વીતરાગ એવા સશરીર જીવને પણ પ્રિયાપ્રિયનો સ્પર્શ થતો નથી.

ઉક્ત વાક્યનો પદચ્છેદ એક બીજી રીતે પણ થઈ શકે છે. તે આ પ્રમાણે —"अशरीरं वा अव सन्तं" આમાં 'अव' શબ્દ એ 'अव्' ધાતુનું આજ્ઞાર્થક રૂપ છે. 'अव्' ધાતુના રક્ષણ-ગતિ-પ્રીતિ આદિ ઘણા અર્થો છે. અને 'ગતિ' અર્થવાળા ધાતુ જ્ઞાનાર્થક પણ બની જાય છે, એ નિયમ પ્રમાણે 'अव्' ધાતુ ગત્યર્થક હોવાથી તે જ્ઞાનાર્થક પણ છે, તેથી 'अव' અર્થાત્ 'જાણો' એવો અર્થ પણ થશે. એટલે સમસ્ત વાક્યાંશનો આવો અર્થ થશે કે — હે શિષ્ય!

તમે એમ જાણો કે મુક્તિઅવસ્થામાં 'अशरीरम्'— અશરીર એવા 'सन्त'— વિદ્યમાન જીવને, અથવા सन्तम् — જ્ઞાનાદિથી વિશિષ્ટરૂપે વિદ્યમાન એવા જીવને પ્રિય–અપ્રિયનો સ્પર્શ થતો નથી અને વીતરાગ એવા સશરીરને પણ પ્રિયાપ્રિયનો સ્પર્શ થતો નથી. (૨૦૨૦)

प्रभास — આપને ઇષ્ટ એવા અર્થોનો લાભ કરવા આપે ઉક્ત વેદવાક્યનો અનેક પ્રકારે પદચ્છેદ કર્યો, પણ મારા મતની પુષ્ટિ થાય તેવો પણ પદચ્છેદ થઈ શકે છે. તે આ પ્રમાણે — "अशरीरं वा अवसन्तम्" અને તેનો અર્થ થશે કે અશરીરી જે ક્યાંય પણ વસતો નથી અર્થાત્ જે સર્વથા છે જ નહિ. એટલે એ પ્રકારના પદચ્છેદથી મુક્તાવસ્થામાં જીવનો સર્વથા નાશ થઈ જાય છે એવા મતની પુષ્ટિ થાય છે.

भगवान — તેં કરેલ પદચ્છેદ અસંગત છે, કારણ મેં પ્રથમ બતાવ્યું તેમ 'અશરીર' શબ્દથી જીવની વિદ્યમાનતા સિદ્ધ છે. તેથી તે શબ્દના અર્થથી અસંગત હોય એવો પદચ્છેદ ઉક્ત વાક્યમાં કરી શકાય નહિ.

વળી, ઉક્ત વાક્યમાં આગળ જઈને કહ્યું છે કે 'પ્રિય-અપ્રિયનો સ્પર્શ થતો નથી.' તેમાં જે સ્પર્શવાની વાત આવી છે તે જીવને સત્–વિદ્યમાન માનો તો જ ઘટી શકે, અન્યથા નહિ. જો જીવ વન્ધ્યાપુત્ર જેમ સર્વથા અસત્ હોય તો જેમ "વન્ધ્યાપુત્રને પ્રિયાપ્રિય કશું જ નથી' એ કહેવું નિરર્થક છે તેમ 'અરીરને પ્રિયાપ્રિય કશું જ નથી' એ કહેવું પણ નિરર્થક બની જાય. જેમાં ક્યારેક પ્રિય–અપ્રિયની પ્રાપ્તિ હોય,–પ્રાપ્તિનો સંભવ હોય તેમાં જ તેનો નિષેધ ક્યારેક કરી શકાય છે; જેમાં તેનો સંભવ જ ન હોય તે વિષયમાં તેનો નિષેધ કરાતો જ નથી જીવમાં સશરીર અવસ્થામાં પ્રિય–અપ્રિય પ્રાપ્ત છે તેથી મુક્ત અવસ્થામાં પ્રિય-અપ્રિયનો નિષેધ યુક્તિયુક્ત છે, એટલે મુક્તાવસ્થામાં વિદ્યમાન એવા જીવનું 'અશરીર' એવા શબ્દ વડે ભાન થતું હોવાથી 'अवसन्तं' એવો પદચ્છેદ થઈ શકે નહિ. (૨૦૨૧)

प्रभास — મુક્તાવસ્થામાં જીવ ભલે વિદ્યમાન હોય — એ વસ્તુ વેદાભિમત પણ છે, છતાં વેદમાં તેને પ્રિય-અપ્રિય બન્નેનો સ્પર્શ નથી એમ ઉક્ત વાક્યમાં કહ્યું છે, તેથી મુક્ત જીવને પરમ સુખ છે એમ જે આપ કહો છો તેનો વેદમાં વિરોધ જ છે; તેથી મુક્તને સુખી કે દુઃખી માની શકાય નહિ.

भगवान — એ વાત તો હું પણ માનું છું કે પુણ્યકૃત સુખ અને પાપકૃત દુઃખ મુક્તમાં નથી. વેદમાં જે પ્રિય-અપ્રિયનો નિષેધ છે તે સાંસારિક સુખ અને દુઃખ જે પુણ્ય અને પાપથી થાય છે તેનો જ નિષેધ છે. એ સાંસારિક સુખ-દુઃખ વીતરાગ અને વીતદોષ એવા મુક્ત પુરુષને સ્પર્શ નથી જ કરી શકતાં, કારણ કે તે પૂર્ણ જ્ઞાની છે અને કશી ગણુ બાધા તેમાં છે નહિ; આ વસ્તુ જ વેદમાં

કહેવામાં આવી છે. પણ તેથી સ્વાભાવિક નિરુપમ વિષયાતીત સુખનો પણ અભાવ મુક્તમાં છે તે વસ્તુ કેવી રીતે ફલિત થાય ?

મુક્તપુરુષ વીતરાગ હોવાથી પુણ્યજનિત સુખ તેને પ્રિય નથી અને વીતદ્વેષ હોવાથી પાપજનિત દુઃખ તેને અપ્રિય નથી. આ પ્રમાણે પ્રિય અને અપ્રિય બન્નેનો અભાવ છે. પણ મુક્તપુરુષમાં જે સુખ સ્વાભાવિક છે, અકર્મજન્ય છે, નિરુપમ છે, નિષ્પ્રતિકારરૂપ છે અને અનન્ત છે અને તે જ કારણે જે સુખ પૂર્વોક્ત પુણ્યજન્ય સુખથી અત્યંત વિલક્ષણ છે તેનો પણ અભાવ ઉક્ત વેદવાક્યથી ફલિત કરવો અપ્રાપ્ત છે; માટે તારે મોક્ષ છે, મોક્ષમાં જીવ છે, અને તેને સુખ પણ છે, એ ત્રણે બાબતો વેદને પણ સંમત છે એમ માનવું જોઈએ.

प्रभास — હવે માત્ર એક જ શંકા છે અને તે એ કે જો વેદને ઉક્ત ત્રણે બાબતો સંમત હોય તો પછી "जरामर्यं वैतत् सर्वं यदग्निहोत्रम्" એ વાક્યમાં વૃદ્ધાવસ્થામાં મરણપર્યન્ત પણ સ્વર્ગ આપનાર અગ્નિહોત્ર કરવાનું વિધાન શા માટે કર્યું ? એમ કરવાથી તો સ્વર્ગે જઈ શકાય, મોક્ષની આશા તો માત્ર દુરાશા જ રહે; એટલે મનમાં એમ થઈ આવે છે કે મોક્ષ હશે જ નહિ, અન્યથા વેદમાં મોક્ષોપાયનું અનુષ્ઠાન કરવાની ભલામણ ન કરતાં સ્વર્ગોપાયની જ ભલામણ કેમ કરી ?

भगवान — તું એ વેદવાક્યનો પણ અર્થ ઠીક સમજ્યો નથી. એ વાક્યમાં 'वा' શબ્દ પણ છે. તે તરફ તારું ધ્યાન ગયું નથી. એ 'वा' શબ્દ એ બતાવે છે કે યાવજ્જીવન અગ્નિહોત્રનું અનુષ્ઠાન કરવું જોઈએ અને સાથે જ મોક્ષાભિલાષા રાખનારે મોક્ષમાં હેતુભૂત એવું અનુષ્ઠાન પણ કરવું જોઈએ. આ પ્રકારે વેદપદોથી અને યુક્તિથી મોક્ષ સિદ્ધ થાય છે, તેથી તારે એ બાબતમાં સંશય કરવો જોઈએ નહિ.

આ પ્રમાણે જરા-મરણથી રહિત એવા ભગવાને જ્યારે તેના સંશયનું નિવારણ કર્યું ત્યારે પ્રભાસે પોતાના ૩૦૦ શિષ્યો સાથે દીક્ષા લીધી. (૨૦૨૪)

ટિપ્પણો

[૧]

પૃ૦. ૩. પં૦. ૨. **જીવના અસ્તિત્વની ચર્ચા**–પ્રથમ ગણધર ઇન્દ્રભૂતિ સાથેના વિવાદમાં મુખ્ય પ્રશ્ન છે જીવના અસ્તિત્વનો. ગણધર ઇન્દ્રભૂતિ દ્વારા વ્યક્ત થતું દૃષ્ટિબિન્દુ ભારતીય દર્શનોમાં ચાર્વાક અથવા તો ભૌતિકદર્શનને નામે ઓળખાય છે. ચાર્વાક પક્ષ આત્માનો અભાવ છે એમ જ્યારે કહે ત્યારે તેનો અર્થ એમ નથી સમજવાનો કે આત્મા સર્વથા છે જ નહિ; પણ તેનો અર્થ એટલો જ છે કે ચાર ભૂતોની જેમ આત્મા એ સ્વતત્ર દ્રવ્ય નથી અથવા તો સ્વતંત્ર તત્ત્વ નથી. એટલે કે ચાર્વાકને મતે ભૂતોના વિશિષ્ટ સમુદાયથી જે વિશિષ્ટ વસ્તુ બને છે તે આત્મા કહેવાય છે. એ સમુદાયના નાશ સાથે આત્મા નામની વસ્તુનો પણ નાશ થઈ જાય છે. તાત્પર્ય એ છે કે આત્મા એ ભૌતિક પદાર્થ છે, ભૂત વ્યતિરિક્ત કોઈ સ્વતંત્ર તત્ત્વ નથી. તેનો સર્વથા અભાવ ચાર્વાકને પણ અભીષ્ટ નથી. આ જ વસ્તુને ધ્યાનમાં રાખીને ન્યાયવાર્તિકકાર ઉદ્દ્યોતકરે કહ્યું છે કે સામાન્ય રીતે આત્માના અસ્તિત્વ વિશે વિપ્રતિપત્તિ–વિવાદ છે જ નહિ, પણ વિવાદ જો હોય તો તે વિશેષમાં છે; એટલે કે કોઈ શરીરને જ આત્મા માને છે, કોઈ બુદ્ધિને આત્મા માને છે, કોઈ ઇન્દ્રિયો કે મનને જ આત્મા માને છે, અને કોઈ સંઘાતને આત્મા માને છે, અને કોઈ એ બધાથી ભિન્ન સ્વતંત્ર આત્માનું અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે.—ન્યાયવા૦ પૃ. ૩૩૬

પ્રસ્તુત ચર્ચામાં આત્મા એ ભૌતિક નથી પણ સ્વતંત્ર તત્ત્વ છે એમ સિદ્ધ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. આ આખી ચર્ચા એ એક જ મુદ્દાની આસપાસ થઈ છે કે આત્મા એ સ્વતત્ર તત્ત્વ છે કે નહિ. અને આખરે એમ સિદ્ધ કરવામાં આવ્યુ છે કે આત્મતત્ત્વ એ સ્વતંત્ર તત્ત્વ છે, માત્ર ભૌતિક નથી. અહીં અપાયેલી યુક્તિઓ ભારતીય દર્શનોમાં સાધારણ છે. કોઈ ગ્રન્થમાં તેનો વિસ્તાર છે તો કોઈમાં સંક્ષેપ. બ્રાહ્મણ–બૌદ્ધ–જૈન કોઈ પણ દર્શનનો ગ્રન્થ જુઓ તો તેમાં આવી જ યુક્તિઓ વડે આત્માનું સ્વાતંત્ર્ય સિદ્ધ કરવામાં આવ્યું છે.

ચાર્વાક અને બૌદ્ધ એ બન્ને આટલી વાતોમાં સહમત છે કે આત્મા એ સ્વતંત્ર દ્રવ્ય નથી અને નિત્ય દ્રવ્ય નથી; અર્થાત્ શાશ્વત દ્રવ્ય નથી. અર્થાત્ આત્મા બન્નેને મતે ઉત્પન્ન થનાર છે; પણ ચાર્વાક અને બૌદ્ધમાં જે મતભેદ છે તે એ છે કે બુદ્ધિ, આત્મા જ્ઞાન કે વિજ્ઞાન નામની એક સ્વતંત્ર વસ્તુ છે એમ બૌદ્ધો માને છે, જ્યારે ચાર્વાક તેને માત્ર ચાર કે પાંચ ભૂતોમાંથી નિષ્પન્ન થનારી માત્ર પરતંત્ર વસ્તુ માને છે. બૌદ્ધો જ્ઞાનને અનેક કારણોથી ઉત્પન્ન તો માને છે અને એ અર્થમાં જ્ઞાનને પરતત્ર પણ કહે છે, પણ એ જ્ઞાનનાં કારણોમાં જ્ઞાન અને જ્ઞાનેતર બન્ને પ્રકારનાં કારણોને સ્વીકારે છે, જ્યારે ચાર્વાક જ્ઞાનનિષ્પત્તિમાં માત્ર ભૂતોને એટલે કે જ્ઞાનેતર કારણોને જ માને છે. તાત્પર્ય એ છે કે જ્ઞાન જેવી એક મૂળ તત્ત્વભૂત વસ્તુ છે

જે અનિત્ય છે એમ બૌદ્ધો માને છે, જ્યારે ચાર્વાકો તેને મૂળ તત્ત્વ તરીકે સ્વીકારતા નથી, પણ ભૂતોને જ મૂળ તત્ત્વોમાં સ્થાન આપે છે.

બૌદ્ધો જ્ઞાન-વિજ્ઞાન અને આત્મા એ બધાને એક જ વસ્તુ માને છે, એટલે આત્મા અને જ્ઞાનમાં માત્ર નામનો ભેદ છે એમ માને છે, વસ્તુભેદ નથી. આથી ઊલટું ન્યાય-વૈશેષિક અને મીમાંસક આત્મા અને જ્ઞાનને જુદી જુદી વસ્તુ સ્વીકારે છે. નૈયાયિકાદિસંમત જ્ઞાન ગુણ એ જ બૌદ્ધમત આત્મા છે.

સાંખ્યને મતે આત્મા-પુરુષ એ સ્વતંત્ર તત્ત્વ છે અને બુદ્ધિ એ પ્રકૃતિમાંથી નિષ્પન્ન થનાર વિકાર છે, જેમાં જ્ઞાન સુખ દુઃખ આદિ વૃત્તિઓ પેદા થાય છે બૌદ્ધો આત્મા અને જ્ઞાનને એક માનતા હોવાથી તેમને મતે આત્મા કે જ્ઞાન એ પણ અનિત્ય છે, જ્યારે બીજા દાર્શનિકોને મતે આત્મા-પુરુષ એ નિત્ય છે અને બુદ્ધિ કે જ્ઞાન અનિત્ય છે.

શાંકર વેદાન્તને મતે આત્મા ચિત્સ્વરૂપ છે, જે કૂટસ્થ નિત્ય છે; જ્ઞાન એ તેનો ગુણ કે ધર્મ ન હોતાં અંતઃકરણની એક વૃત્તિ છે અને અનિત્ય છે.

પૃ૦ ૩. પં૦ ૩. **વૈશાખ સુદ એકાદશી**—આ દિવસે ભગવાન મહાવીરનો સમાગમ ગણધરો સાથે થયો એમ શ્વેતામ્બર માન્યતા છે; પરંતુ દિગમ્બર માન્યતા પ્રમાણે કેવલ જ્ઞાન થયા પછી છાસઠ દિવસે ગણધરોનો સમાગમ થયો છે તેથી ઉક્ત તિથિ તેમને માન્ય નથી આ માટે જુઓ કષાય પાહુડ ટીકા, પૃ. ૭૬. ભગવાન મહાવીરનું આયુ ૭૨ વર્ષનું હતું અને બીજા મતે ૭૧ વર્ષ ૩ માસ અને ૨૫ દિવસનું હતું એ પ્રકારની ભગવાન મહાવીરના આયુ વિશેની બે માન્યતાનો ઉલ્લેખ કરીને કષાય પાહુડની ટીકામાં એ બે માન્યતામાંથી કઈ ઠીક છે તેના ઉત્તરમાં વીરસેન સ્વામીએ જણાવ્યું છે કે એ બેમાથી કઈ માન્યતા ઠીક છે એ વિશેનો ઉપદેશ અમને મળ્યો નથી એટલે એ બાબતમાં મૌન રહેવું એ જ ઉચિત છે. જુઓ પૃ ૮૧. દિગંબરોને મતે વૈશાખ શુક્લ એકાદશીને બદલે શ્રાવણ કૃષ્ણ પ્રતિપદા તીર્થોત્પત્તિની તિથિ છે. ષટ્ખંડાગમ ધવલા-પૃ. ૬૩

૩. ૪. **મહસેન વનમાં**- ગણધરોનો સમાગમ મહસેન વનમાં થયો હતો અને ત્યાં જ તીર્થપ્રવર્તન થયું હતું. આ માન્યતા શ્વેતામ્બરોની છે, પરંતુ દિગમ્બરોને મતે એ સમાગમ રાજગૃહની નજીકના વિપુલાચલ પર્વત ઉપર થયો હતો અને ત્યાં જ તીર્થનું પ્રવર્તન થયું હતું. જુઓ કષાય પાહુડ ટીકા, પૃ. ૭૩.

૩. ૧૦. **સંદેહ**—એટલે સંશય. એકતર નિર્ણય કરાવે એવા સાધક પ્રમાણ અને બાધક પ્રમાણના અભાવમાં વસ્તુના અસ્તિત્વનો કે નિષેધનો નિર્ણય થતો ન હોય ત્યાં અસ્તિત્વ અને નાસ્તિત્વ-જેવી બન્ને કોટિને સ્પર્શ કરનાર જે જ્ઞાન થાય છે તે સંશય કહેવાય છે; જેમ કે જીવ છે કે નહિ? આ સાપ છે કે નહિ? અથવા આ સાપ છે કે દોરડું?

૩. ૧૧. **સિદ્ધિ**—પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણ વડે વસ્તુનો નિર્ણય કરવો તે.

૩. ૧૧. **પ્રમાણ**—વસ્તુનું સમ્યગ્જ્ઞાન જેથી થાય તે પ્રમાણ કહેવાય છે ચાર્વાકને મતે માત્ર પ્રત્યક્ષ-ઇન્દ્રિયો દ્વારા થતું જ્ઞાન-જ પ્રમાણ છે. બૌદ્ધો અને કેટલાક વૈશેષિક આચાર્યો પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન એ બેને પ્રમાણ માને છે. સાધન-હેતુ-લિંગ વડે કરી સાધ્યનું જ્ઞાન કરવું તે અનુમાન છે; જેમ કે દૂરથી પાટા ઉપર ધુમાડા જોઈને ગાડી આવવાનું જ્ઞાન કરવું તે અનુમાન છે. સાંખ્યો અને કેટલાક વૈશેષિકો તથા પ્રાચીન

બૌદ્ધો પ્રત્યક્ષ અનુમાન અને આગમ એ ત્રણ પ્રમાણ માને છે. આગમ એટલે આપ્ત પુરુષનું વચન અથવા તો શાસ્ત્ર. નૈયાયિકો અને પ્રાચીન જૈનાગમોમાં ઉક્ત ત્રણ ઉપરાંત ઉપમાન પ્રમાણ પણ માનવામાં આવ્યું છે. સાદૃશ્યથી જ્ઞાન કરવું તે ઉપમાન છે; જેમ કે ગાય જેવું ગવય (રોઝ) છે. પ્રભાકર મીમાંસકોનો પક્ષ પૂર્વોક્ત પ્રમાણો ઉપરાંત અર્થાપત્તિને અને કુમારિલાદિ મીમાંસકોનો પક્ષ અર્થાપત્તિ અને અભાવને પણ પ્રમાણ માને છે. કોઈ એક પ્રમાણસિદ્ધ અર્થની ઉપસ્થિતિને આધારે અન્ય પરોક્ષ અર્થની કલ્પના કરવી તે અર્થાપત્તિ છે; જેમકે દેવદત્ત જાડો છે છતાં તે દિવસે તો ખાતો નથી. એ ઉપરથી તેના રાત્રિભોજનનું જ્ઞાન કરવું તે અર્થાપત્તિ છે. મીમાંસકોનું કહેવું છે કે અનુમાનમાં દૃષ્ટાંત હોય છે, પણ અર્થાપત્તિમાં દૃષ્ટાંત હોતુ નથી.

પૂર્વોક્ત પ્રત્યક્ષાદિ પાંચે પ્રમાણની જ્યાં ઉત્પત્તિ ન હોય ત્યાં અભાવ પ્રમાણ પ્રવૃત્ત થાય છે એમ મીમાંસકો માને છે. એ અભાવ પ્રમાણ એ ઘટાદિ વસ્તુના જ્ઞાનનો અભાવ છે અથવા તો ઘટાદિથી ભિન્ન ભૂતલાદિ વસ્તુનુ જ્ઞાન અર્થાત્ માત્ર ભૂતલનુ જ્ઞાન થાય તેથી પ્રમાતા સમજે કે અહીં ઘડો નથી.

જૈન દાર્શનિકોએ માત્ર બે જ પ્રમાણ માન્યાં છે: પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ. અનુમાનાદિ બધા પ્રત્યક્ષેતર પ્રમાણોનો સમાવેશ પરોક્ષમાં છે.

૩ ૧૭ **જીવ પ્રત્યક્ષ નથી—**

આત્મા પ્રત્યક્ષ નથી એવો મત માત્ર ચાર્વાકનો જ નથી, પણ પ્રાચીન નૈયાયિક અને વૈશેષિકો પણ આત્માને અપ્રત્યક્ષ માનતા હતા એ જ કારણ છે કે ન્યાયસૂત્રમાં (૧. ૧. ૧૦) ઇચ્છા-દ્વેષ વગેરેને આત્મલિંગો કહ્યા છે. અને તેના ઉત્થાનમાં ભાષ્યકારે સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે આત્મા પ્રત્યક્ષ નથી, પણ તેનું જ્ઞાન આગમ ઉપરાંત અનુમાનથી પણ થઈ શકે છે. વૈશેષિક દર્શનના પ્રસિદ્ધ ભાષ્યકાર પ્રશસ્તપાદે પણ આત્મનિરૂપણ પ્રસંગે (પ્રશસ્તપાદ ભાષ્ય પૃ. ૩૬૦) કહ્યું છે કે આત્મા સૂક્ષ્મ હોવાથી અપ્રત્યક્ષ છે છતાં તેનુ કરણ વડે અનુમાન થઈ શકે છે. આમ છતા પ્રાચીન નૈયાયિક-વૈશેષિકોએ પણ યોગિજ્ઞાન વડે તો આત્માને પ્રત્યક્ષ માન્યો જ[1] છે. અર્થાત્ સાધારણ મનુષ્યને આત્મા પ્રત્યક્ષ નથી, પણ યોગિજનોને છે. તર્કના અખાડામાં યોગિપ્રત્યક્ષ અને આગમમાં ભેદ નથી રહેતો, એટલે નૈયાયિક-વૈશેષિકોએ આત્માને અનુમાનથી સિદ્ધ કરવાનું ઉચિત માન્યું છે. પણ તર્કના વિકાસે આગળ જઈને સાધારણ મનુષ્યને પણ આત્મા પ્રત્યક્ષ છે એમ સિદ્ધ કર્યું. અને ચાર્વાક સિવાયનાં બધાં દર્શનો અહં-પ્રત્યયના આધારે આત્મા પ્રત્યક્ષ છે એમ માનવા લાગ્યાં વિશેષ માટે જુઓ પ્રમાણમીમાંસા ટિ૦, પૃ. ૧૩૬.

૩. ૨૧ **પરમાણુ**—તુલના કરો, ઇશ્વરકૃષ્ણના પ્રકૃતિ વિશેના આ કથન સાથે:— "**सौक्ष्म्यात् तदनुपलब्धिर्नाभावात् कार्यतस्तदुपलब्धेः**" । સાંખ્ય કા. ૮

૩. ૨૫. **અનુમાન પ્રત્યક્ષપૂર્વક છે**—અનુમાન પ્રત્યક્ષપૂર્વક છે એ વસ્તુ ન્યાયસૂત્રમાં કહી છે-૧, ૧, ૫. અને તેના ભાષ્યમા સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે કે પ્રસ્તુતમાં લિંગ અને લિંગના

---

૧. ન્યાયભાષ્ય ૧, ૧, ૩, વૈશેષિક સૂત્ર ૯. ૧. ૧૧

સંબંધનું અને દર્શન લિંગનું એને પ્રત્યક્ષ સમજવું. લિંગલિંગીના સંબંધનું પ્રત્યક્ષ થયું હોય તો આગળ જતને સ્મરણ થાય. એ સ્મરણસહકૃત લિંગ પ્રત્યક્ષ હોય ત્યારે પરોક્ષ અર્થનું અનુમાન થાય છે. આ જ વસ્તુ આ. જિનભદ્રે અહીં સૂચવી છે.

૪. ૧. **લિંગ**—સાધ્યની સાથે જે વસ્તુનો અવિનાભાવ હોય એટલે કે જે વસ્તુ સાધ્ય વિના કદી સંભવતી ન હોય તે લિંગ અથવા તો સાધન કહેવાય છે. આથી જ જો લિંગ ઉપસ્થિત હોય તો સાધ્ય વસ્તુ અવશ્ય હોવી જોઈએ એમ અનુમાન થાય છે.

૪. ૨. **અવિનાભાવ**—એટલે વ્યાપ્તિ. એનો શબ્દાર્થ એ છે કે તેના વિના ન હોવું. સાધનનું સાધ્યના વિના ન હોવું તે તેનો અવિનાભાવ છે.

આ સંબંધને કારણે જ જ્યાં સાધન હોય છે ત્યાં સાધ્યનું અનુમાન થઈ શકે છે. કેટલીક વસ્તુઓમાં સહભાવનો નિયમ હોય છે અને કેટલીકમાં ક્રમભાવનો નિયમ હોય છે. જ્યાં સહભાવ હોય છે ત્યાં બન્ને એક કાળમાં રહે છે એવો નિયમ છે અને જેમાં ક્રમભાવ હોય છે તે વસ્તુઓ કાલક્રમમાં નિયત છે. આમ અવિનાભાવ એ સહભાવી અને ક્રમભાવી એમ બન્ને પ્રકારે સંભવે છે. જુઓ પ્રમાણમીમાંસા ૧. ૨. ૧૦.

૪. ૨. **લિંગી**—અર્થાત્ સાધ્ય જે વસ્તુ સાધન-લિંગ વડે સિદ્ધ કરવાની હોય છે તે સાધ્ય કહેવાય છે.

૪. ૪. **સ્મરણ**—એટલે સ્મૃતિ. વસ્તુનો અનુભવ થયા પછી એ અનુભવ સંસ્કારરૂપે કાયમ રહે છે. એ સંસ્કારનો કોઈ પણ નિમિત્તને લઈને જ્યારે પ્રબોધ થાય છે એટલે કે જ્યારે એ સંસ્કાર જાગે છે ત્યારે જે જ્ઞાન થાય છે તે સ્મૃતિ અથવા તો સ્મરણ કહેવાય છે.

૪. ૯. **સૂર્યની ગતિ**—સર્વથા અપ્રત્યક્ષ છતાં જે અનુમાનગમ્ય છે તેના ઉદાહરણ તરીકે સૂર્યની ગતિ પ્રાચીન કાળથી સૂચવવામાં આવી છે. બૌદ્ધોના ઉપાયહૃદયમાં, ન્યાયભાષ્યમાં અને શાબરભાષ્યમાં તે મળે છે. પણ ન્યાયવાર્તિકકારે (પૃ. ૪૭) આનો વિરોધ કર્યો છે. એ વિરોધને નજર સામે રાખીને આ ગાથામાં પૂર્વ પક્ષ છે.

૪. ૧૪. **સામાન્યતોદૃષ્ટ અનુમાન**—વસ્તુનાં બે રૂપ છે: સામાન્ય અને વિશેષ. સાધ્ય વસ્તુનાં સામાન્ય અને વિશેષ બન્ને રૂપ નહિ પણ માત્ર સામાન્યરૂપ જ ક્યારેક દૃષ્ટ-પ્રત્યક્ષ હોય તો તેવી વસ્તુ જેમાં સાધ્ય છે તે અનુમાનને સામાન્યતોદૃષ્ટ અનુમાન કહેવાય છે. આથી ઊલટું, પૂર્વવત્ અને શેષવત્ અનુમાનમાં સાધ્યવસ્તુનાં બન્ને રૂપો ક્યારેક પ્રત્યક્ષ હોય છે. અનુમાનના ઉક્ત ત્રણે પ્રકારો વિશેના ઇતિહાસ માટે જુઓ પ્રમાણમીમાંસા ટિપ્પણ-પૃ. ૧૩૯ તથા ન્યાયાવતારવાર્તિકવૃત્તિ પ્રસ્તાવના, પૃ. ૭૧, સાંખ્ય કા. ૬.

૪. ૨૫. **આગમ**—શાસ્ત્રનાં વચન તે આગમ. મીમાંસકો આગમને અપૌરુષેય એટલે કે કોઈ પણ પુરુષે કહેલ નથી એમ માને છે. નૈયાયિકાદિ તેને ઈશ્વરકૃત કહે છે અને જૈન બૌદ્ધ તેને વીતરાગ પુરુષ-પ્રણીત કહે છે.

૪. ૨૬. **આગમ અનુમાનથી જુદું પ્રમાણ નથી**—આ મતનું સમર્થન પ્રશસ્તપાદે (પૃ. ૫૭૬) કર્યું છે અને દિગ્નાગ આદિ બૌદ્ધ વિદ્વાનો પણ તેમ જ કરે છે-પ્રમાણ

વાર્તિક—સ્વાર્થાર્થત્તિ પૃ. ૪૧૬, હેતુબિન્દુ ટીકા પૃ. ૨–૪. ન્યાયસૂત્રમાં પૂર્વપક્ષરૂપે છે. ૨. ૧. ૪૯–૫૧.

૪. ૨૭. **દૃષ્ટાર્થવિષયક આગમ**—આગમના એ ભેદ માટે જુઓ ન્યાયસૂત્ર ૧. ૧. ૮.

૫. ૧૪. **અવિસંવાદી**—વિસંવાદ એટલે પૂર્વાપરવિરોધ. તેવો વિરોધ જેમાં ન હોય તે અવિસંવાદી કહેવાય છે.

૫. ૧૬. **આપ્ત**—જેનું વચન પ્રમાણ માનવામાં આવે તે આપ્ત. માતા–પિતાદિ લૌકિક આપ્ત છે અને રાગદ્વેષથી રહિત પુરુષ તે અલૌકિક આપ્ત છે.

૫. ૨૫. **વિજ્ઞાનઘન**—અહીં ઉદ્ધૃત પાઠ તેના પૂરા સંદર્ભમાં આ પ્રમાણે છે—

"स यथा सैन्धवखिल्य उदके प्रास्त उदकमेवानुविलीयेत न हास्योद्ग्रहणायेव स्यात्। यतो यतस्त्वाददीत लवणमेवैवं वा अर इद महद्भूतमनन्तमपार विज्ञानघन एव। एतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संज्ञास्तीत्यरे ब्रवीमीति होवाच याज्ञवल्क्य।"

બૃહદારણ્યકોપનિષદ ૨. ૪. ૧૨

ઉક્ત અવતરણમા પદચ્છેદ શાંકરભાષ્યને અનુસરીને કર્યો છે. અને તેનો શાંકરભાષ્યાનુસારી ભાવાર્થ આ પ્રમાણે છે–જેમ મીઠાના ગાંગડાને પાણીમાં નાખવામાં આવે તો તે પાણીમા વિલીન થઈ જાય છે–મીઠું એ પાણીનો જ વિકાર છે, ભૂમિ અને તેજના સંપર્કથી પાણીનુ મીઠું બની જાય છે. પણ એ જ મીઠાને જ્યારે પાણી જે તેની યોનિ છે તેમાં નાખવામાં આવે ત્યારે તેમાં જે અન્યસંપર્કજન્ય કાઠિન્ય હતુ તે નષ્ટ થઈ જાય છે. આ જ તેનુ પાણીમાં વિલયન કહેવાય છે. આમ થવાથી એ મીઠાના ગાંગડાને કોઈ પકડી શકવા સમર્થ નથી, પણ પાણીને ગમે ત્યાંથી લે તો તે ખારું જ લાગે છે. આ ઉપરથી કહી શકાય કે મીઠાના ગાંગડાનો સર્વથા અભાવ નથી થઈ ગયો, પણ તે પાણીમા મળી ગયો છે, પોતાના મૂળ રૂપમાં આવી ગયો છે; તે ગાંગડારૂપે હવે નથી. તે જ પ્રમાણે, હે મૈત્રેયી ! આ મહાન ભૂત છે–પરમાત્મા છે તે અનન્ત છે, અપાર છે. એ જ મહાન ભૂતમાંથી અર્થાત્ પરમાત્મામાથી અવિદ્યાને કારણે તુ પાણીમાંથી મીઠાના ગાગડાની જેમ મર્ત્યરૂપ બની ગઈ છે; પણ જ્યારે તારા એ મર્ત્યરૂપનો વિલય અનન્ત અને અપાર એવા એ મહાન ભૂત પરમાત્મા વિજ્ઞાનઘનમાં થઈ જાય છે ત્યારે માત્ર એ જ એક અનન્ત અને અપાર મહાન ભૂત રહે છે, બીજુ કશુ જ રહેતુ નથી પણ પરમાત્મા મર્ત્યભાવને પામે કેવી રીતે ? તેનો ઉત્તર છે–જેમ સ્વચ્છ સલિલમાં ફીણ અને બુદ્‌બુદ છે તેમ પરમાત્મામા કાર્ય–કારણ–વિષયાકારરૂપે પરિણત એવા નામ અને રૂપાત્મક ભૂતો છે. એ ભૂતોને કારણે પાણીમાંથી મીઠાના ગાંગડાની જેમ મર્ત્યનો સંભવ છે. પણ શાસ્ત્રશ્રવણ વડે બ્રહ્મવિદ્યા પામીને જ્યારે મર્ત્ય જીવ પોતાનો બ્રહ્મભાવ–પરમાત્મભાવ સમજે છે ત્યારે કાર્ય–કારણ–વિષયાકારે પરિણત એવાં નામ–રૂપાત્મક ભૂતો પણ નિશ્ચલ જલમા ફીણ અને બુદ્‌બુદની જેમ નષ્ટ થઈ જાય છે અને પછી મર્ત્ય પણ પરમાત્મામાં લીન થઈ જાય છે, અને માત્ર અનન્ત–અપાર પ્રજ્ઞાનઘન વિદ્યમાન રહે છે. એમાં ગયા પછી જીવની કોઈ વિશેષ સંજ્ઞા રહેતી નથી, કારણ કે 'હું અમુક છું અને અમુકનો પુત્ર–પિતા વગેરે છું' એવી સંજ્ઞાઓ અવિદ્યાકૃત છે અને અવિદ્યા તો સમૂળી નષ્ટ થઈ ગઈ છે.

ઉક્ત અવતરણનો અદ્વૈતવાદી શંકરાચાર્યે આ પ્રમાણે અર્થ ઘટાવ્યો છે. તેમને મતે ભૂતો એ આવિદ્યક હોવાથી માયિક છે. વળી પરમ મહાન ભૂતનો અર્થ તેમણે પરમાત્મા કે

આત્મા એવો કર્યો છે નાશનો અર્થ સર્વથા અભાવ નહિ, પણ સ્વયોનિરૂપમાં વિલયન અર્થાત્ જવું એવો કર્યો છે. વળી 'વિજ્ઞાનઘન' એ શબ્દથી નવું વાક્ય શરૂ નથી કર્યું, પણ તે પૂર્વવાક્યનું ઉપાંત્ય પદ છે, જ્યારે પ્રસ્તુત અવતરણમાં એ જ પદથી વાક્ય શરૂ થાય છે. શંકરના મતે વિજ્ઞાનઘનમાંથી જીવ ઉત્પન્ન થઈ તેમાં લીન થઈ જાય છે એવો અર્થ છે, જ્યારે પ્રસ્તુતમાં ભૂતોમાંથી વિજ્ઞાનઘન ઉત્પન્ન થાય છે અને ભૂતોના નાશ પછી તેનો પણ નાશ થઈ જાય છે એવો અર્થ ઇન્દ્રભૂતિ સમજે છે.

નૈયાયિકો ઉપનિષદના આ વાક્યને પૂર્વપક્ષરૂપે સમજે છે અને તેનો અર્થ ઇન્દ્રભૂતિએ જે પ્રકારનો કર્યો છે તે જ લે છે—

यद्विज्ञानघनादिवेदवचनं तत् पूर्वपक्षे स्थितं ।
पौर्वापर्यविमर्शशून्यहृदयैः सोऽर्थो गृहीतस्तथा ॥ ન્યાયમંજરી, પૃ૦ ૪૭૨

૫. ૨૫. **ભૂતો**–પૃથ્વી જલ તેજ–અગ્નિ અને વાયુ એ ચાર અથવા પૃથ્વી જલ તેજ વાયુ અને આકાશ એ પાંચ ભૂતો માનવામાં આવે છે.

૬. ૩. **રૂપ**–પૃથ્વી જલ તેજ વાયુ એ ચાર મહાભૂતો અને તેને લઈને જે કાંઈ છે તે બધું બૌદ્ધમતે રૂપ કહેવાય છે. જુઓ અભિધમ્મત્થસંગહ, પરિચ્છેદ ૬.

૬. ૩. **પુદ્ગલ**—જૈનો અને બીજા દાર્શનિકો જેને જીવ કહે છે, તેને બૌદ્ધો પુદ્ગલ કહે છે. જુઓ કથાવત્થુ ૧. ૧૫૬. પૃ ૨૬; મિલિન્દ પ્રશ્ન પૃ ૨૭, ૯૫, ૩૦૮ આદિ. અને પુગ્ગલપઞ્ઞત્તિ–જેમાં જીવોના વિવિધ રૂપે ભેદો પુદ્ગલને નામે કરવામાં આવ્યા છે. તત્ત્વાર્થ ૫. ૨૩.

જૈન મતે પુદ્ગલનો સામાન્ય અર્થ જડ પરમાણુ પદાર્થ છે, પરંતુ ભગવતીમાં (૮. ૩. ૨૦. ૨) પુદ્ગલ શબ્દ જીવ અર્થમાં પણ વપરાયેલો છે.

૬. ૬. **સશરીર આત્માને**—આ અવતરણનો છાંદોગ્ય ઉપનિષદમાં જે પાઠ છે તે તેના પૂરા સંદર્ભમાં આ પ્રમાણે છે—"**मघवन्मर्त्यं वा इदं शरीरमात्तं मृत्युना तदस्यामृतस्या-ऽशरीरस्यात्मनोऽधिष्ठानमात्तो वै सशरीरः प्रियाप्रियाभ्यां न वै सशरीरस्य सतः प्रियाप्रिययोरपहतिरस्त्यशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः ।**" ૮–૧૨–૧

આમાંનો '**वाव सन्तं**' એવો પદચ્છેદ આચાર્ય જિનભદ્ર સામે પણ હતો. જુઓ ગા. ૨૦૨૦. આ અવતરણના જિનભદ્રસંમત અર્થ માટે જુઓ ગા. ૨૦૧૫–૨૦૨૩. આચાર્ય શંકરને આ અવતરણનો અર્થ એવો જ માન્ય છે જે પ્રમાણે પ્રસ્તુતમાં કરવામાં આવ્યો છે. તેમનું કહેવું છે કે ધર્મ અને અધર્મકૃત સુખ અને દુઃખ એ સંસારી જીવને છે, પણ મુક્તને નથી; મુક્તને તો નિરતિશય સુખ–આનંદ છે. આ અવતરણનો નૈયાયિકને પણ આવો જે અર્થ છે તે જ ઇષ્ટ છે. ન્યાયમંજરી, પૃ. ૫૦૯.

૬. ૯. **સ્વર્ગની ઇચ્છાવાળો**—

આનું મૂળ વાક્ય છાપ્યા પ્રમાણે મૈત્રાયણી ઉપનિષદમાં નથી, પણ મૈત્રાયણી સંહિતામાં (૧. ૮. ૭) છે. પ્રસ્તુતમાં ઉપનિષદ્મહાવાક્યકોષને આધારે ઉલ્લેખ કરેલો. એ વાક્ય તૈત્તિરીય બ્રાહ્મણમાં પણ છે–૨. ૧. અને તૈત્તિરીય સંહિતામાં પણ છે–૧. ૫. ૯. ૧.

૬. ૯. **અગ્નિહોત્ર**—એક પ્રકારનો યજ્ઞ.

૬. ૧૦. **આત્મા અકર્તા**—સાંખ્યસંમત પુરુષનિરૂપણ માટે જુઓ સાંખ્યકારિકા ૧૭–૯.

૭. ૧૦ **જીવ પ્રત્યક્ષ છે**—જીવ અને જ્ઞાનનો અભેદ માનીને અહીં જીવને પ્રત્યક્ષ કહ્યો છે, કારણ કે જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. આ બાબતમાં દાર્શનિકોના વિવિધ મતો છે.

નૈયાયિકો–વૈશેષિકો જ્ઞાન અને જીવનો ભેદ માને છે. તેમને મતે જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ થાય તો પણ આત્માનું પ્રત્યક્ષ ન હોય એમ બને સાંખ્યયોગને મતે પણ જ્ઞાન અને પુરુષનો ભેદ છે. એટલે જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છતાં પુરુષ અપ્રત્યક્ષ રહે એવો સંભવ છે. વેદાન્ત આત્માને ચિન્મય–વિજ્ઞાનમય માને છે એટલે વિજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ એ જ આત્માનું પણ પ્રત્યક્ષ છે. ગુણ–ગુણીનો ભેદ માન્યા છતાં પણ ન્યાયમંજરીકાર જયન્તે આત્મપ્રત્યક્ષ સિદ્ધ કર્યું છે. ન્યાયમં. ૪૩૩

જ્ઞાનના પ્રત્યક્ષની બાબતમાં પણ દાર્શનિકોમાં એકમત્ય નથી. જૈન–બૌદ્ધ–પ્રાભાકર–વેદાંત એટલાં દર્શનો જ્ઞાનને સ્વપ્રકાશ–સ્વસંવિદિત–સ્વપ્રત્યક્ષ માને છે; એટલે કે જ્ઞાન પોતે જ પોતાનું પ્રત્યક્ષ કરે છે એમ માને છે, જ્ઞાનનું જ્ઞાન કરવા માટે બીજા કોઈ જ્ઞાનની આવશ્યકતા સ્વીકારતા નથી. આથી વિપરીત નૈયાયિક–વૈશેષિકો જ્ઞાનનું સ્વપ્રત્યક્ષ માનતા નથી, પણ એક જ્ઞાનનું બીજા જ્ઞાન વડે પ્રત્યક્ષ માને છે, જ્યારે સાંખ્ય–યોગના મતે પુરુષ દ્વારા બધી બુદ્ધિવૃત્તિઓ પ્રતિભાસિત થાય છે. પણ કુમારિલ અને તેના અનુયાયીઓ તો જ્ઞાનને પરોક્ષ જ માને છે; અર્થાત્ જ્ઞાનનું અસ્તિત્વ અનુમાન અને અર્થાપત્તિથી સિદ્ધ કરે છે. તેમને મતે જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ છે જ નહિ. આ બાબતમાં વિશેષ વિવરણ માટે જુઓ પ્રમાણમીમાંસા ટિ. પૃ ૧૩.

૭. ૧૭. **સ્વસંવેદન**—પોતાનું જ્ઞાન પોતે જ કરવું તે સ્વસંવેદન. એ પણ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો એક પ્રકાર છે

૭. ૧૭. **સ્વસંવિદિત**—જેનું જ્ઞાન પોતાથી જ થયું હોય તે સ્વસંવિદિત

૭. ૨૨. **પ્રત્યક્ષેતર**—પ્રત્યક્ષથી ઇતર–એટલે કે ભિન્ન અનુમાનાદિ.

૮. ૧ **બાધક**—કોઈપણ વસ્તુના વિરોધમાં જે પ્રમાણ ઉપસ્થિત કરવામાં આવે તે બાધક પ્રમાણ કહેવાય.

૮. ૧૭. **અહંપ્રત્યય**—આત્માની અહંપ્રત્યયથી સિદ્ધિ કરવાનો પ્રકાર બહુ જૂનો છે. ન્યાયભાષ્ય (૩. ૧. ૧૫) માં પણ ત્રૈકાલિક અહંપ્રત્યયના પ્રતિસંધાનને આધારે આચાર્ય જિનભદ્રની જેમ જ આત્મસિદ્ધિ કરવામાં આવી છે. અને પ્રશસ્તપાદભાષ્ય (પૃ૦ ૩૬૦)માં અને ન્યાયમંજરી (પૃ૦ ૪૨૯)માં પણ અહંપ્રત્યયને આત્મવિષયક બતાવવામાં આવ્યો છે. ન્યાયવાર્તિક (પૃ૦ ૩૪૧)માં તો અહંપ્રત્યયને પ્રત્યક્ષ કહ્યો છે.

૮ ૨૨. **અહંપ્રત્યય દેહવિષયક નથી**—

આ માટે ન્યાયસૂત્રની આત્મપરીક્ષા (૩. ૧. ૧) અને પ્રશસ્તપાદભાષ્યનું આત્મપ્રકરણ (પૃ૦ ૩૬૦) જુઓ. વિશેષ માટે આત્મતત્ત્વવિવેક (પૃ૦ ૩૬૬) અને ન્યાયાવતારવા૦ ની તુલનાત્મક ટિપ્પણી પૃ૦ ૨૦૬–૨૦૮ જુઓ.

૯. ૯. **સંશયકર્તા એ જ જીવ**—આચાર્ય જિનભદ્રની આ ગાથાઓમાં અપાયેલી દલીલો સાથે આચાર્ય શંકરની ઉક્તિની તુલના કરવા જેવી છે. આચાર્ય શંકર કહે છે કે બધા લોકોને આત્માના અસ્તિત્વની પ્રતીતિ છે; 'હું નથી' એવી પ્રતીતિ કોઈને નથી. જો લોકોને પોતાનું અસ્તિત્વ અજ્ઞાત હોય તો 'હું નથી' એવી પ્રતીતિ થવી જોઈએ. બ્રહ્મસૂત્ર શંકરભાષ્ય ૧. ૧. ૧

૯. ૧૫. **અનનુરૂપ**—આ દલીલ સાથે ન્યાયસૂત્ર (૩. ૨. ૫૪)ની દલીલની તુલના કરવા જેવી છે. તેમાં કહ્યું છે કે શરીરના ગુણોમાં અને આત્માના ગુણોમાં વૈધર્મ્ય છે.

૯. ૧૬. **ગુણ-ગુણીભાવ**—આનો ગુણ આ છે અને આ આનો ગુણી છે તેવી વ્યવસ્થા.

૯. ૨૩. **પક્ષ**—

સાધ્ય-જે સિદ્ધ કરવાનું હોય તે ધર્મથી જે વિશિષ્ટ હોય તે પક્ષ કહેવાય. અથવા તે સાધ્ય પણ પક્ષ કહેવાય છે. તેની પહેલેથી પ્રતીતિ ન હોવી જોઈએ-તે પ્રથમથી જ્ઞાત ન હોવું જોઈએ. એટલે કે જે વિશે સંદેહ, વિપરીત જ્ઞાન અથવા તો અનધ્યવસાય હોય તે સાધ્ય બને છે. વળી પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણોથી જે બાધિત ન હોય તે જ સાધ્ય બની શકે છે. વળી પોતાને અનિષ્ટ હોય તે પણ સાધ્ય ન બની શકે. જુઓ પ્રમાણનયતત્ત્વાલોક ૩. ૧૪-૧૭.

૯. ૨૩. **પક્ષાભાસ**—પક્ષના ઉક્ત લક્ષણથી જે વિપરીત હોય તે પક્ષાભાસ કહેવાય.—વિશેષ વિવરણ માટે જુઓ પ્રમાણમીમાંસા ભા૦ ટિ૦ પૃ ૮૮.

૯. ૩૨. **સ્વાભ્યુપગમ**—પોતાનો સ્વીકાર.

૧૦. ૧૯. **વિપક્ષવૃત્તિ**—સાધ્યનો જેમાં અભાવ હોય તે વિપક્ષ. તેમાં જે હેતુ રહે તે વિપક્ષવૃત્તિ કહેવાય.

૧૦. ૨૫. **ગુણોના પ્રત્યક્ષથી આત્માનું પ્રત્યક્ષ**—પ્રશસ્તપાદે (પૃ૦ ૫૫૩) બુદ્ધિ—સુખાદિ આત્મગુણોનું પ્રત્યક્ષ આત્મા અને મનના સંનિકર્ષથી માન્યું છે. પણ જેના ગુણ પ્રત્યક્ષ હોય તે વસ્તુ પણ પ્રત્યક્ષ હોય એવો નિયમ પ્રશસ્તપાદને માન્ય નથી, કારણ, તેમને મતે આકાશનો ગુણ શબ્દ અને વાયુનો ગુણ સ્પર્શ એ પ્રત્યક્ષ છતાં આકાશ અને વાયુ અપ્રત્યક્ષ છે (પૃ૦ ૫૦૮, ૨૪૯). એટલે આચાર્ય જિનભદ્રે ગુણ-ગુણીના ભેદાભેદની ચર્ચા કરી છે અને પોતાનું મંતવ્ય સિદ્ધ કર્યું છે.

૧૧. ૧. **શબ્દ પૌદ્ગલિક છે**—ન્યાય-વૈશેષિકને મતે શબ્દ એ નિત્ય એવા આકાશનો ગુણ છે. પણ સાંખ્યને મતે શબ્દ-તન્માત્રાથી આકાશ નામનું ભૂત ઉત્પન્ન થાય છે અને તેનો ગુણ શબ્દ છે. વૈયાકરણ ભર્તૃહરિને મતે શબ્દ એ બ્રહ્મ છે અને તેનો જ પ્રપંચ એ વિશ્વ છે (વાક્યપદીય ૧. ૧.). મીમાંસક વર્ણને શબ્દ માને છે અને તેની અનેક અવસ્થાઓ સ્વીકારે છે (શાસ્ત્રદી૦ પૃ૦ ૨૬૧, ૨૬૩) અને તેને નિત્ય માને છે. તેથી ઊલટું, બીજાઓ શબ્દને અનિત્ય માને છે. મીમાંસકને મતે શબ્દ દ્રવ્ય છતાં પૌદ્ગલિક નથી, જ્યારે જૈન મતે તે પૌદ્ગલિક છે. મીમાંસકમતે શબ્દ વ્યાપક છે, પણ જૈન મતે લોકમાં સર્વત્ર ગમનની શક્તિવાળો છે.

૧૧. ૧૦. **ગુણ-ગુણીનો ભેદાભેદ**— ન્યાય-વૈશેષિક ગુણ-ગુણીનો ભેદ સ્વીકારે છે. બૌદ્ધમતે ગુણી-દ્રવ્ય જેવું કશું જ સ્વતંત્ર નથી. પણ ગુણો જ માત્ર છે. જૈનો મીમાંસકો ગુણ-ગુણીનો ભેદાભેદ સ્વીકારે છે. સાંખ્યમતે ગુણ-ગુણીનો અભેદ છે.

૧૧. ૨૯. **ગુણો કદી ગુણી વિના હોતા નથી**—આ દલીલ પ્રશસ્તપાદે (પૃ૦ ૩૬૦) પણ આપી છે. સુખ-દુઃખાદિ એ ગુણો છે માટે ગુણીનું અનુમાન કરવું જોઈએ. શરીર અને ઇન્દ્રિયના ગુણો તો તે છે નહિ, માટે આત્મદ્રવ્ય માનવું જોઈએ. એ જ

રીતે ન્યાયસૂત્રમાં પણ પારિશેષ્યથી આત્મસિદ્ધિ કરવામાં આવી છે (૩. ૨. ૪૦.). વળી જુઓ ન્યાયભાષ્ય ૧. ૧. ૫.

૧૨. ૪. **ગા. ૧૫૬૧**—આ ગાથામાંનો પૂર્વપક્ષ ન્યાયસૂત્રમાં પણ છે, ન્યાય સૂ૦ ૩. ૨. ૪૭ થી.

૧૨. ૯. **ગા. ૧૫૬૨**—ગાથાગત યુક્તિ પ્રશસ્તપાદ (પૃ૦ ૩૬૦) માં છે. આ ગાથાના વિવેચનને અંતે (૧૫૬૧) એમ છપાયું છે. પણ તે (૧૫૬૨) જોઈએ.

૧૨. ૨૬. (**૧૫૬૧**)—ને બદલે (૧૫૬૨) જોઈએ.

૧૨. ૨૭. **ગા. ૧૫૬૩**—આ૦ જિનભદ્રે નિર્યુક્તિને અનુસરીને જે પ્રકારે વાદનો ઉપક્રમ કર્યો છે તદનુસાર આ ગાથામાં અપાયેલી યુક્તિ સંગત છે.

૧૩. ૧૩. ગા. **૧૫૬૪**—આ યુક્તિ પ્રશસ્તપાદે પણ આપી છે—પૃ૦ ૩૬૦ વિશેષરૂપે જુઓ વ્યો૦ પૃ૦ ૪૦૪.

૧૪—૩. **ગા. ૧૫૬૬**—આવી જ યુક્તિઓ માટે જુઓ પ્રશસ્તપાદ પૃ૦ ૩૬૦, વ્યો૦ પૃ૦ ૩૯૧.

૧૫. ૫. આત્માને માત્ર જૈનો જ સંસારી અવસ્થામાં કથંચિત્ મૂર્ત માને છે.

૧૫. ૬. **ઈશ્વર**—ન્યાય-વૈશેષિક ઈશ્વરને જગતના કર્તા તરીકે માને છે. જૈનોની જેમ બૌદ્ધ, સાંખ્ય—યોગ અને મીમાંસક ઈશ્વરને જગતના કર્તા માનતા નથી. ઈશ્વરકર્તૃત્વસિદ્ધિ માટે જુઓ ન્યાયવા૦ ૪૫૭; આત્મતત્ત્વવિવેક પૃ૦ ૩૭૭; નિરાસ માટે—મીમાંસા શ્લો૦ સંબંધાક્ષેપ પરિહાર ૪૨ થી; તત્ત્વસ૦ ૪૬ થી, આપ્તપરીક્ષા કા૦ ૮; અષ્ટસ૦ પૃ૦ ૨૬૮; સ્યાદ્વાદર૦ પૃ૦ ૪૦૬; વેદાંતમાં આચાર્ય શંકરે ઈશ્વરને જગતનો અધિષ્ઠાતા અને ઉપાદાન-કારણરૂપ સિદ્ધ કર્યો છે. બ્રહ્મસૂત્ર શાં૦ ૨. ૨. ૩૭—૪૧.

૧૫. ૧૩. **ગા. ૧૫૭૩-૪**—આવી જ દલીલો ન્યાયવાર્તિક (૩. ૧૧) માં છે, પૃ. ૩૬૬.

૧૬. ૮. **વિપર્યય**—જે વસ્તુ જે રૂપે ન હોય તેમાં તે રૂપે જ્ઞાન કરવું તે.

૧૬. ૧૪. **પ્રતિપક્ષી**—વિરોધી.

૧૭. ૭. **ખરવિષાણ નથી**—આ જ વસ્તુને શશવિષાણના ઉદાહરણથી ન્યાયવાર્તિક (પૃ૦ ૩૪૦) માં કહી છે.

૧૭. ૨૪. **સમવાય**—ગુણ—ગુણીનો, દ્રવ્ય—કર્મનો, દ્રવ્ય—સામાન્યનો, દ્રવ્ય—વિશેષનો જે સંબંધ છે તેને નૈયાયિકો સમવાય કહે છે.

૧૯. ૧૫. **ગા. ૧૫૭૫**—વ્યો૦ પૃ૦ ૪૦૭— "**[illegible]-([illegible])-[illegible]**"; ન્યાયવાર્તિક પૃ૦ ૩૩૭, તત્ત્વસંગ્રહ પૃ૦ ૮૧

ગા. ૧૫૭૮—આપ્ત વચનના પ્રામાણ્યમાં ન્યાયવાર્તિકકારે ત્રણ કારણો બતાવ્યાં છે: ૧. વસ્તુનો સાક્ષાત્કાર, ૨. ભૂતદયા, ૩. જેવું જાણ્યું હોય તેવું જ કહેવાની ઈચ્છા. ન્યાય વા૦ ૨. ૧. ૬૯

૨૧. ૧. **ઉપયોગલક્ષણ**—જ્ઞાન અને દર્શનને ઉપયોગ કહેવાય છે, તે જેનું લક્ષણ હોય તે.

૨૧. ૧૦. **[illegible]**—ભેદરહિત

૨૧. ૧૩. **જેનાં મૂળ**—અહીં સંસારની વડવૃક્ષની સાથે તુલના કરીને રૂપક કર્યું છે. જેમ વડવાઈઓનાં મૂળ ઊંચે હોય છે અને તે જમીન તરફ નીચે ફેલાય છે તેમ સંસાર એ પણ એક જ ઈશ્વરનો પ્રપંચ છે. તે ઈશ્વર ઉપર છે એટલે કે ઉચ્ચદશામાં છે, પણ તેમાંથી ઉત્પન્ન થનારા જીવો નીચી એટલે કે પતિતાવસ્થામાં છે.

૨૧. ૧૪. **છન્દ**—વેદને 'છંદ' કહે છે.

૨૨. ૧. **જે કંપે છે**—શંકરાચાર્યની વ્યાખ્યા પ્રમાણે આત્મા વ્યાપક હોવાથી તેમાં કંપન કે ચલન ઘટતું નથી તેથી તે સ્વતઃ અચલ છતાં ચલિત જેવું જણાય છે, એમ અર્થ કરવો જોઈએ. દૂરનો અર્થ દેશકૃત દૂર નહિ, પણ અવિદ્વાન પુરુષને માટે કરોડો વર્ષે પણ પ્રાપ્ત થવું સંભવ નથી એ અર્થમાં દૂર સમજવાનું છે. વિદ્વાન પુરુષને માટે આત્મા નજીક જ છે, કારણ કે તેને તો તે સાક્ષાત જ છે. નામ-રૂપાત્મક જગત તો મર્યાદિત છે, પણ આત્મા વ્યાપક છે તેથી તેની પણ બહાર તે છે. અને આત્મા નિરતિશયપણે સૂક્ષ્મ હોવાથી બધી વસ્તુના અંતરમા છે.

૨૨. ૧૦. **જીવો અનેક છે**—આત્મા અનેક છે એવો મત ન્યાય-વૈશેષિક, સાંખ્ય-યોગ, અને મીમાંસક તથા જૈનો અને બૌદ્ધોનો છે. તેથી વિપરીત શાંકર વેદાંત આત્માને એક માને છે.

૨૨. ૧૫. **ગા૦ ૧૫૮૨**—આત્મા અનેક છે તે માટેની યુક્તિઓ માટ જુઓ સાંખ્યકારિકા-૧૮.

૨૩. ૧. **ઉપલબ્ધિ**—જ્ઞાન વડે પ્રાપ્તિ અથવા ગ્રહણ.

૨૩. ૨૮. **જીવ વ્યાપક નથી**—ઉપનિષદોમાં આત્માના પરિમાણ વિશે જુદી જુદી કલ્પનાઓ છે—કૌષીતકી ઉપનિષદમાં આત્માને શરીરવ્યાપી વર્ણવ્યો છે. તેમાં જણાવ્યું છે કે જેમ છરી તેના મ્યાનમાં વ્યાપ્ત છે તે જ રીતે પ્રજાત્મા શરીરમાં નખ અને રોમ સુધી વ્યાપ્ત છે (૪. ૨૦). બૃહદારણ્યકમાં જણાવ્યા પ્રમાણે તે ચોખા અથવા જવના દાણા જેટલો છે એમ કહ્યું છે—૫. ૬. ૧. વિવિધ ઉપનિષદોમાં આત્માને અંગુષ્ઠપ્રમાણ કહ્યો છે—કઠો૦ ૨. ૨. ૧૨; શ્વેતા૦ ૩. ૧૩; ૫. ૮-૯. પણ છાન્દોગ્ય ઉપનિષદમાં તેને વેંત જેવડો કહ્યો છે. પણ અનેકવાર તેને વ્યાપક રૂપે ઉપનિષદોમાં વર્ણવ્યો છે; મુંડકો૦ ૧. ૧. ૬. આવાં વિરોધી મન્તવ્યો સામે આવતાં કોઈક ઋષિ તો ઉક્ત બધાં પરિમાણોવાળા આત્માનું ધ્યાન કરવાની વાત કરે છે તો કોઈ તેને અણુથી પણ અણુ અને મહાનથી પણ મહાન માનવા પ્રેરાય છે. મૈત્ર્યુપનિષદ ૬. ૩૮; કઠો૦ ૧. ૨. ૨૦; છાન્દો૦ ૩. ૧૪. ૩ ન્યાય-વૈશેષિક, સાંખ્યયોગ; મીમાંસા એ બધાં દર્શનોએ તથા શંકરાચાર્યે આત્માને વ્યાપક માન્યો છે, આથી વિરુદ્ધ જૈનોએ અને રામાનુજાદિ અન્ય વેદાન્તના આચાર્યોએ જીવને ક્રમશઃ દેહપરિમાણ અને અણુપરિણામ માન્યો છે.

૨૫. ૧૧. **ગા૦ ૧૫૨૩-૬**—ઉપનિષદ્‌વાક્યનો અહીં જે અર્થ કરવામાં આવ્યો છે તે બૌદ્ધપ્રક્રિયાને અનુસરીને કરવામાં આવ્યો છે. જૈનો દ્રવ્ય-પર્યાય ઉભયવાદી હોઈને એ પ્રક્રિયાને પર્યાયાશ્રિત ઘટાવી લેવામાં આવી છે, અને એ પ્રકારે વાક્યનો અર્થ સંગત કરવા પ્રયત્ન કર્યો છે.

૨૭. ૯. **અન્વય-વ્યતિરેક**—કોઈ એક વસ્તુની સત્તાને આધારે બીજી વસ્તુની સત્તા

હોય તો ત્યાં અન્વય છે એમ કહેવાય, અને એક વસ્તુની સત્તાના અભાવમાં બીજી વસ્તુની અસત્તા હોય તો ત્યાં વ્યતિરેક છે એમ કહેવાય.

૨૭. ૧૨. **વિજ્ઞાન ભૂતધર્મ નથી**—વિજ્ઞાન એ ભૂતધર્મ છે એમ ચાર્વાક માને છે. તેનું ખંડન બૌદ્ધોએ કર્યું છે. જુઓ પ્રમાણવા૦ અ૦ પૃ૦ ૬૭–૧૧૨. આ માટે વિશેષ રૂપે જુઓ ન્યાયાવતારવા૦ ટિ૦ પૃ૦ ૨૦૬.

૨૭. ૨૭. **अस्तमिते आदित्ये**—આ વાક્ય બૃહદા૦ ૪. ૩. ૬ માં છે.

૨૮. ૧૬. **પદનો અર્થ**—આની ચર્ચા માટે જુઓ ન્યાયસૂત્ર ૨. ૨. ૬૦ થી; ન્યાય મં. પૃ. ૨૯૭.

કોઈ પદનો અર્થ વ્યક્તિ, કોઈ જાતિ અને કોઈ આકૃતિ એમ માનતા, એ ત્રણે પક્ષોનો નિરાસ કરીને ન્યાસૂત્રમાં ગૌણ–મુખ્ય ભાવે એ ત્રણેને પદનો વાચ્યાર્થ માનેલ છે મીમાંસકોએ આકૃતિ અને જાતિને એક જ માનીને જાતિને પદાર્થ માન્યો છે. પણ બૌદ્ધોએ અન્યાપોહ –અન્યવ્યાવૃત્તિને શબ્દાર્થ કહ્યો છે. જૈન મતે વસ્તુ સામાન્ય–વિશેષાત્મક હોવાથી તે જ વાચ્ય છે.

આ ગાથામા જે ત્રણ વિકલ્પો કર્યા છે તે શબ્દબ્રહ્મવાદી વૈયાકરણ, વિજ્ઞાનાદ્વૈતવાદી યોગાચાર બૌદ્ધ, અને અન્યવસ્તુવાદી દાર્શનિકોની અપેક્ષાએ કર્યા હોય એમ જણાય છે, કારણ. શબ્દબ્રહ્મવાદીને મતે બાહ્ય વિશ્વ એ પણ શબ્દનો જ પ્રપંચ છે તેથી શબ્દાત્મક છે. એટલે શબ્દનો અર્થ શબ્દ જ બને. વિજ્ઞાનાદ્વૈતવાદીને મતે આન્તર–બાહ્ય બધું વિજ્ઞાન જ છે તેથી તેને મતે વિજ્ઞાન એ જ શબ્દાર્થ બને, અને મીમાંસકાદિ બીજા વસ્તુવાદી દાર્શનિકોને મતે વસ્તુઓ જ શબ્દાર્થ બને છે. પદોના બે પ્રકાર પાડવામાં આવે છે: નામપદ અને આખ્યાતપદ. તેમાં નામપદના ચાર ભેદ છે· જાતિશબ્દ, ગુણશબ્દ, દ્રવ્યશબ્દ, ક્રિયાશબ્દ. એ ભેદોને ધ્યાનમાં રાખીને પ્રસ્તુતમાં શબ્દનો અર્થ જાતિ, દ્રવ્ય, ક્રિયા, કે ગુણ છે, એવા વિકલ્પો કરવામાં આવ્યા છે. ન્યાય મં. ૦ પૃ. ૨૯૭.

[૨]

૩૦. ૨. **કર્મના અસ્તિત્વની ચર્ચા**—કર્મનો સામાન્ય અર્થ ક્રિયા થાય છે, પણ અહીં એ વિશે ચર્ચા નથી, કારણ કે ક્રિયા તો સર્વને પ્રત્યક્ષ છે પરંતુ એ ક્રિયાને કારણે આત્મામાં વાસના, સંસ્કાર કે પૌદ્ગલિક કર્મને નામે ઓળખાતા જે પદાર્થનો સંસર્ગ થાય છે તે વિશે અગ્નિભૂતિને સંશય છે. તે અતીન્દ્રિય પદાર્થ હોવાથી તેની સત્તા વિશે સંદેહને અવકાશ પણ છે.

ભારતીય દર્શનોમાં માત્ર ચાર્વાક દર્શનમાં કર્મનું અસ્તિત્વ સ્વીકારાયું નથી, બાકી બધાં દર્શનોમાં તે સ્વીકૃત છે; એટલે અહીં અગ્નિભૂતિએ ઉપસ્થિત કરેલી શંકા એ ચાર્વાકમતને અનુસરીને છે એમ સમજવું.

૩૧. ૧. **પુરુષ**—આ વાક્યનું તાત્પર્ય પ્રથમ કહેવાઈ ગયું છે તે પ્રમાણે સંસારમાં માત્ર પુરુષ જ જો હોય અને તેથી ભિન્ન બીજી કોઈ વસ્તુ ન જ હોય તો પછી કર્મના અસ્તિત્વને પણ અવકાશ નથી રહેતો. આથી જો વેદનાં બીજાં વાક્યોને આધારે કર્મનું અસ્તિત્વ સૂચિત થતું હોય તો કર્મના વિષયમાં સંદેહ થવો સ્વાભાવિક છે.

૩૧. ૧૯ 'કર્મનું' ફળ—અહીં અન્ય રીતે કર્મની સિદ્ધિમાં જે દલીલો કરી છે તે ઉતારું છું—

तथा च केचिज्जायन्ते लोभमात्रपरायणाः ।
द्रव्यसंग्रहणैकाग्रमनसो मूषिकादयः ॥
मनोभवमयाः केचित् सन्ति पारावतादयः ।
कूजत्प्रियतमाचञ्चुचुम्बनासक्तचेतसः ॥
केचित्क्रोधप्रधानाश्च भवन्ति भुजगादयः ।
ज्वलद्विषानलज्वालाजालपल्लवितानना: ॥
जगतो यच्च वैचित्र्यं सुखदुःखादिभेदतः ।
कृषिसेवादिसाम्येऽपि विलक्षणफलोदयः ॥
अकस्मान्निधिलाभश्च विद्युत्पातश्च कस्यचित् ।
क्वचित्फलमयत्नेऽपि यत्नेऽप्यफलता क्वचित् ॥
तदेतद् दुर्घटं दृष्टात् कारणाद् व्यभिचारिणः ।
तेनादृष्टमुपेतव्यमस्य किंचन कारणम् ॥
अदृष्टो भूतधर्मस्तु जगद्वैचित्र्यकारणम् ।
यदि कश्चिदुपेयेत को दोषः कर्मकल्पने ॥
संज्ञामात्रे विवादश्च तथा सत्यावयोर्भवेत् ।
भूतवद् भूतधर्मस्य न चादृश्यत्वसंभवः ॥
दृष्टश्च साध्वीसुतयोर्यमयोस्तुल्यजन्मनोः ।
विशेषो वीर्यविज्ञानसौभाग्यारोग्यसंपदाम् ॥
स्वाभाविकत्वं कार्याणामधुनैव निराकृतम् ।
तस्मात् कर्मभ्य एवैष विचित्रजगदुद्भवः ॥

—ન્યાયમંજરી, પૃ૦ ૪૮૧

૩૩. ૫. **અંતરાલગતિ**—મૃત જીવને જ્યાંસુધી નવા શરીરનો સ્વીકાર થયો ન હોય ત્યાંસુધીની જે ગતિ તે 'અંતરાલગતિ' કહેવાય છે. સ્થૂલ શરીર તો મૃત્યુ સમયે છૂટી જ ગયુ હોય છે તેથી તે સમયે જીવ કાર્મણ શરીર અથવા તો આત્મસંબદ્ધ કર્મની સહાયે ગતિ કરતો હોય છે. બૌદ્ધો કાર્મણ શરીરને 'અન્તરાભવ શરીર' કહે છે તે પણ જૈનોની જેમ મૂર્ત છે. પ્રમાણવાર્તિક ૧. ૮૫ (મનોરથ).

૩૩. ૨૦. **યોગ** એટલે વ્યાપાર. તે ત્રણ પ્રકારનો છે—મનથી, વચનથી અને શરીરથી. અહીં કાર્મણ નામના શરીરનો વ્યાપાર વિવક્ષિત છે.

૩૬. ૧૧ **અનિચ્છા છતાં ફળ**—ગીતામાં ફળની આસક્તિ છોડવાની જે વાત કહી છે તેનુ તાત્પર્ય પણ એ જ છે કે ઇન્દ્રિયોનું સુખાદિરૂપ જે ફળ છે તેની આસક્તિ ન

રાખવી, પણ પોતાનાં જે દાનાદિ કર્તવ્યો છે તેનું આચરણ અનાસક્ત ભાવે જો કોઈ કરે તો તેને તેનું ફળ મોક્ષસુખ તો મળે જ છે.

ગીતાના મતાનુસાર બ્રાહ્મણાદિ જાતિઓનાં કર્તવ્યો સ્વાભાવિક ગણાવ્યાં છે (૧૮. ૪૨). જે જાતિનું જે કર્તવ્ય સ્વાભાવિક છે તે કર્તવ્ય તેણે છોડવું ન જોઈએ. પરંતુ જૈન દૃષ્ટિએ જાતિગત કોઈ સ્વાભાવિક કર્તવ્યો નથી. જે સદનુષ્ઠાનોની સૂચી છે તે સર્વસાધારણ છે. ગીતાએ બ્રાહ્મણોનાં શમાદિ જે કર્તવ્યો ગણાવ્યાં છે તેને શૂદ્ર પણ આચરી શકે છે અને તેથી મોક્ષલાભ કરી શકે છે એમ જૈનોનું માનવું છે.

૩૭. ૨૯. **કર્મ મૂર્ત છે**—મૂર્તનો અર્થ અહીં રૂપ રસાદિથી યુક્ત એ સમજવાનો છે. આના જેવી દલીલો માટે જુઓ અષ્ટસહસ્રી–કા૦ ૯૮.

૩૭. ૩૧. **ઉપાદાન કારણ**–ઘડો માટીમાંથી ઉત્પન્ન થાય છે તેથી માટી એ ઘડાનું કારણ છે. તેવી જ રીતે કુંભાર ઘડાને દંડ–ચક્ર વગેરે વડે ઉત્પન્ન કરે છે તેથી દંડાદિ પણ ઘડાનું કારણ છે. આ બન્ને પ્રકારનાં કારણોનો ભેદ બતાવવા ખાતર માટીને 'ઉપાદાન કારણ' કહેવાય છે અને દંડાદિને 'નિમિત્ત કારણ' કહેવાય છે. કાર્યનિષ્પત્તિ માત્ર ઉપાદાન કે માત્ર નિમિત્તથી નથી થતી, પણ એ બન્નેથી થાય છે.

૩૯. ૧૯. **ઉત્પન્ન** અશુદ્ધ છે: 'ઉત્પન્ન' વાંચો.

૪૧. ૧. **ધર્મ–અધર્મ**–અગ્નિભૂતિએ આ પૂર્વપક્ષ નૈયાયિક–વૈશેષિક, સાંખ્ય–યોગની પરિભાષાનો ઉપયોગ કરીને કર્યો છે. કારણ કે તેઓ શુભાશુભ કર્મને ધર્મ–અધર્મને નામે ઓળખે છે.

૪૩. ૧૧. **ઈશ્વર કારણ નથી**—આના વિસ્તાર માટે સ્યાદ્વાદમંજરી–કા૦ ૬ જુઓ.

૪૪. ૨૯. **સ્વભાવવાદ**—વસ્તુનો સ્વભાવ જ કાર્યનિષ્પત્તિમાં કારણ છે એમ માનવું તે 'સ્વભાવવાદ' છે. આ વાદ બહુ જૂનો છે. ઉપનિષદમાં પણ તેનો ઉલ્લેખ છે. આ વાદનો જ આશ્રય લઈને ગીતામાં જાતિભેદે કર્તવ્યભેદોનું પ્રતિપાદન કર્યું છે (ગી૦ ૧૮. ૪૧). અને છેવટે જણાવી દીધું છે કે

> यदहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ।
> मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥१८–५९॥
> स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।
> कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात् करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥१८–६०॥

ગીતામાં એ સ્વભાવવાદનું સમર્થન બીજે પણ અનેક સ્થળે છે:—

> कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥३–५॥
> सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेः ज्ञानवानपि ।
> प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ॥३–३३॥
> न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।
> न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥५–१४॥

૪૭. ૨૭. **વિધિવાદ**—'**विधिर्विधायकः**' ન્યાયસૂત્ર ૨. ૧. ૬૩

૪૭. ૨૮. **અર્થવાદ**—'**स्तुतिर्निन्दा परकृतिः पुराकल्प इत्यर्थवादः**' ન્યાયસૂત્ર ૨. ૧. ૬૪

૪૭. ૨૯. **અનુવાદ**—'**विधिविहितस्यानुवचनमनुवादः**' ન્યાયસૂત્ર ૨. ૧. ૬૫

[૩]

૫૦. ૨. **જીવ–શરીર**—જીવ અને શરીર એક જ છે એ વાદ પણ ચાર્વાકોનો જ છે. પ્રાચીન ગ્રન્થોમાં આ વાદનો 'તજ્જીવતચ્છરીરવાદ'ના નામે ઉલ્લેખ મળે છે. શરીર એ ભૂત-નિષ્પન્ન હોવાથી ચેતના પણ ભૂતોના સમુદાયથી નિષ્પન્ન છે એવો ચાર્વાકોનો પૂર્વપક્ષ આ વાદમાં મૂકવામાં આવ્યો છે, અને સિદ્ધ કર્યું છે કે ચૈતન્યનું ઉપાદાન કારણ ભૂતો નથી. પણ આત્મા–ચેતન એ સ્વતંત્ર તત્ત્વ છે અને ચૈતન્ય એ તેનો ધર્મ છે.

૫૦. ૧૬. **સમવસરણ**—ભગવાનની વ્યાખ્યાનસભાને 'સમવસરણ' કહેવામાં આવે છે. તેમાં દેવો પણ ઉપસ્થિત રહેતા એવી માન્યતા છે.

૫૦. ૨૮. **ગા૦ ૧૬૫૦**—આનું મૂળ "**पृथ्वी–अप्–तेजो–वायुरिति तत्त्वानि। तत्समुदाये शरीरेन्द्रियविषयसंज्ञा.**"–આ ચાર્વાકના સૂત્રમાં છે. એ ચાર્વાકોના "તત્ત્વોપપ્લવસિંહ" નામના ગ્રન્થમાં (પૃ. ૧) છે. જુઓ ન્યાયકુમુદચંદ્ર પૃ. ૩૪૧. વળી '**तेभ्यश्चैतन्यम्**' એ પણ ચાર્વાકનું સૂત્ર ગ્રન્થોમાં મળે છે. જુઓ ન્યાયકુમુદચંદ્ર પૃ. ૩૪૨.

ચાર્વાકોના આ મતના નિરાસ માટે જુઓ—ન્યાયસૂત્ર ૩૦૧ થી; ન્યાયમંજરી પૃ. ૪૩૭; વ્યોમવતી ૩૯૧; શ્લોકવાર્તિક–આત્મવાદ; પ્રમાણવાર્તિક ૧. ૩૭ થી; તત્ત્વસંગ્રહ કા. ૧૮૫૭—૧૯૬૪; બ્રહ્મસૂત્ર શાંકરભાષ્ય ૩. ૩. ૫૩; ધર્મસંગ્રહણી ગા૦ ૩૬ થી; અષ્ટસહસ્રી પૃ૦ ૬૩; તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિક પૃ૦ ૨૬; પ્રમેયકમલમાર્તંડ પૃ૦ ૧૧૦; ન્યાયકુમુદચંદ્ર પૃ૦ ૩૪૧; સ્યાદ્વાદરત્નાકર પૃ૦ ૧૦૮૦; ન્યાયાવતારવાર્તિકવૃત્તિ પૃ૦ ૪૫.

ગાથાગત મદાંગથી મદનું ઉદાહરણ પણ ચાર્વાકના સૂત્રમાં આપેલ છે—"**मदशक्तिवद् विज्ञानम्**"—આ સૂત્રાંશ ન્યાયકુમુદચંદ્રમાં (પૃ૦ ૩૪૨) ઉદ્ધૃત છે, પણ શાંકરભાષ્યમાં (૩.૩.૫૩) એ સૂત્ર તેના પૂરા રૂપમાં આ પ્રમાણે છે "**तेभ्यश्चैतन्यं मदशक्तिवद्विज्ञानं चैतन्यविशिष्टः कायः पुरुषः**" આ દલીલનું ખંડન આ. સમન્તભદ્રે પણ કર્યું છે. યુક્ત્યનુશાસન–૩૫.

૫૮. ૬. **ગા૦ ૧૬૫૯–૬૦**—આ જ યુક્તિ પ્રશસ્તપાદે (પૃ૦ ૩૬૦) પણ આપી છે. વળી જુઓ ન્યાયસૂત્ર ૩. ૧. ૧–૩.

૫૬. ૭. **ગા૦ ૧૬૬૧**—આની સાથે સરખાવો ન્યાયસૂત્ર ૩. ૧. ૧૯.

૫૬. ૧૯. **પ્રતિજ્ઞા**—ઇષ્ટ સાધ્યનો જે વાકચમાં નિર્દેશ થાય તે પ્રતિજ્ઞા કહેવાય છે. પ્રતિજ્ઞા એ અસિદ્ધ હોય છે તેથી તેનો અંશ પણ અસિદ્ધ હોય છે. આથી પ્રતિજ્ઞાનો જે અંશ હોય તેને હેતુ બનાવી શકાય નહિ, કારણ કે હેતુ તો સિદ્ધ હોય છે. આ આશય વાયુભૂતિનો અહીં છે.

૫૬. ૩૧. '**आगम**'—તુલના કરો યોગદ૦ કા૦ ૧૦૧.

૫૭. ૩. **રતતપાન** ને સ્થાને 'સ્તનપાન' વાંચો.

૫૭. ૩. **ગા૦ ૧૬૬૨**—આ યુક્તિ માટે જુઓ ન્યાયસૂત્ર ૩. ૧. ૨૨.

५७. २७. गा० १६६३—न्यायभाष्य ३. १. २५.

५९. २८. विज्ञानक्षणुना संस्कारो—आ माटे जुओ—

प्रतिक्षणविनाशे हि भावानां भावसन्ततेः ।
तथोत्पत्तेः सहेतुत्वादाश्रयोऽयुक्तमन्यथा ॥

प्रमाणवार्तिक, १. ६९.

बौद्धोनो आ श्लोक सर्वत्र प्रसिद्ध छे—

यस्मिन्नेव हि सन्ताने आहिता कर्मवासना ।
फलं तत्रैव सन्धत्ते कार्पासे रक्तता यथा ॥

विशेष माटे जुओ बोधिचर्यावतारपंजिका, पृ० ४७२.

६०. २१. એક જ્ઞાન—આ બૌદ્ધ સિદ્ધાન્તનું મૂળ આ કારિકામાં છે—

" विजानाति न विज्ञानमेकमर्थद्वयं यथा ।
एकमर्थं विजानाति न विज्ञानद्वयं तथा ॥ "

સર્વાર્થસિદ્ધિ (१ १२)માં ઉદ્ધૃત છે.

६०. २५. પ્રસિદ્ધધર્મી—અનુમાનની પ્રતિજ્ઞાનો આકાર—'પર્વત ધૂમવાળો છે'—એવો છે. તેમાં જે પર્વત છે તેને 'પક્ષ' કહેવાય છે અને તેને 'ધર્મી' પણ કહેવાય છે કારણ કે તેમાં વહ્નિરૂપ ધર્મને સિદ્ધ કરવાનો છે. આમાં વહ્નિરૂપ ધર્મ અપ્રસિદ્ધ હોય છે. તેથી તે સાધ્ય બને છે, પણ પર્વત તો પ્રસિદ્ધ જ હોવો જોઈએ તેથી કહ્યું છે કે પક્ષ પ્રસિદ્ધ એવો ધર્મી હોય છે.

६०. ३१. ' क्षणिकाः '—

क्षणिकाः सर्वे संस्काराः अस्थिराणां कुतः क्रिया ।
भूतिर्यैषां क्रिया सैव कारकं सैव चोच्यते ॥

બોધિચર્યાવતારપંજિકામાં ઉદ્ધૃત—પૃ० ३७६.

६३. २८. ક્ષયોપશમ—કર્મનો ક્ષય અને ઉપશમ થાય તે 'ક્ષયોપશમ'. અર્થાત્ કર્મના અમુક અંશનો પ્રદેશોદય દ્વારા ક્ષય થાય અને જે કર્મ સત્તામાં હોય તેના ઉદયને રોકવો અર્થાત્ ઉપશમ કરવો તે.

६४. १०. ગા૦ ૧૬૮૨—તુલના—

" अतिदूरात् सामीप्यादिन्द्रियघातान्मनोऽनवस्थानात् ।
सौक्ष्म्याद् व्यवधानादभिभवात् समानाभिहाराच्च ॥

સાંખ્યકારિકા–७

[४]

६७. १ ગણધર વ્યક્ત—દિગંબર પરંપરામાં શુચિદત્ત એવું પણ નામ મળે છે—હરિવંશ પુરાણ ३. ४२.

૬૭. ૨. **ન્યાયાદ**—આ ચર્ચા વેદવાક્યનો આધાર લઈને શરૂ કરી છે. પણ આખી ચર્ચામાં પૂર્વપક્ષરૂપે માધ્યમિક બૌદ્ધોની યુક્તિઓનો પ્રયોગ કરવામાં આવ્યો છે. બૌદ્ધો જ્યારે 'શૂન્ય' શબ્દનો પ્રયોગ કરે છે ત્યારે તેનો અર્થ 'સર્વથા અભાવ' એવો નથી લેવાનો, પરંતુ બધી વસ્તુઓ સ્વભાવશૂન્ય છે, અર્થાત્ કોઈ પણ વસ્તુમાં તેનો આત્મા નથી—દ્રવ્ય નથી એટલો જ અર્થ છે.—આનંદે ભગવાન બુદ્ધને પૂછ્યું કે આપ વારંવાર એમ કહો છો કે લોક શૂન્ય છે, તો તે શૂન્યનો અર્થ શો સમજવો? આના ઉત્તરમાં ભગવાન બુદ્ધે જણાવ્યું કે

"यस्मा च खो आनन्द सुञ्ञं अत्तेन वा अत्तनियेन वा तस्मा सुञ्ञो लोको ति वुच्चति। किं च आनन्द सुञ्ञं अत्तेन वा अत्तनियेन वा? चक्खुं खो आनन्द सुञ्ञं अत्तेन वा अत्तनियेन वा....रूपं....रूपविञ्ञाणं...." ઇત્યાદિ—સંયુત્તનિકાય ૩૫. ૮૫.

સાર એ છે કે આંખ વગેરે ઇન્દ્રિયો અથવા તો ઇન્દ્રિયોના વિષયો રૂપાદિ અને તેથી થતું વિજ્ઞાન—અને બીજી બધી વસ્તુમાં તેના આત્મા જેવું કે આત્મીય—સ્વભાવ જેવું કશું જ નથી. આ અર્થમાં જ લોકને શૂન્ય કહેવામાં આવે છે. બૌદ્ધો સમગ્ર વસ્તુને ક્ષણિક માનતા હોઈ કોઈ પણ વસ્તુ નિરપેક્ષ—સ્વભાવથી હોતી નથી, એટલે કે નિત્ય હોતી નથી, પરંતુ સામગ્રીથી ઉત્પન્ન થતી હોઈ સાપેક્ષ છે, અર્થાત્ કૃતક છે અને અનિત્ય છે; અર્થાત્ કોઈ પણ વસ્તુનું અસ્તિત્વ સ્વભાવને કારણે નહિ, પરંતુ તેના ઉત્પાદક કારણને લઈને છે, એટલે કે તે પ્રતીત્યસમુત્પન્ન છે—કાર્ય ને કોઈ કારણની અપેક્ષા રાખીને જ ઉત્પન્ન થાય છે. બૌદ્ધો જે પ્રતીત્યસમુત્પન્ન છે તેને જ 'શૂન્ય' કહે છે; જેમકે—

स यदि स्वभावतः स्याद् भावो न स्यात्प्रतीत्य समुद्भूतः।
यश्च प्रतीत्य भवति भावो ननु शून्यता सैव ॥६७॥
यः शून्यतां प्रतीत्यसमुत्पादं मध्यमां प्रतिपदमेकार्थाम्।
निजगाद प्रणमामि तमप्रतिमसंबुद्धमिति ॥७२॥ વિગ્રહવ્યાવર્તની,

બોધિચર્યાવતાર, પૃ૦ ૩૫૬.

અહીં આપેલા શૂન્યવાદના પૂર્વપક્ષનો આધાર મધ્યમકાવતાર જણાય છે. ઉપનિષદોમાં પણ 'શૂન્ય' શબ્દનો પ્રયોગ મળે છે અને ત્યાં પણ તેનો 'સર્વથા અભાવ' એવો અર્થ ઘટી શકતો નથી; જેમકે—

सर्वदा सर्वशून्योऽहं सर्वात्मानन्दवानहम्।
नित्यानन्दस्वरूपोऽहमात्माकाशोऽस्मि नित्यदा ॥३–२७॥
शून्यात्मा सूक्ष्मरूपात्मा विश्वात्मा विश्वहीनकः।
देवात्मा देवहीनात्मा मेयात्मा मेयवर्जितः ॥४–४३॥

તેજોબિન્દુ ઉપનિષદ

भावाभावविहीनोऽस्मि भासाहीनोऽस्मि भास्यहम्।
शून्याशून्यप्रभावोऽस्मि शोभनाशोभनोऽस्म्यहम् ॥

મૈત્ર્યુપનિષદ ૩. ૫

૬૭. ૧૦. 'સ્વપ્નોપમ'—આના સમર્થન માટે જુઓ—

दृश्यते जगति यद्यद्यज्जगति वीक्ष्यते ।
वर्तते जगति यद्यत्सर्वं मिथ्येति निश्चिनु ॥५५॥
इदं प्रपञ्चं यत्किंचिद्यज्जगति विद्यते ।
दृश्यरूपं च दृग्रूपं सर्वं शशविषाणवत् ॥७५॥
भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च ।
अहंकारश्च तेजश्च लोकं भुवनमण्डलम् ॥७६॥

તેજોબિન્દૂપનિષદ અ૦ ૫

પૂર્વોક્ત અવતરણ ઉપનિષદમાંથી છે. માધ્યમિક કારિકા તથા વૃત્તિમાં પણ આ જ મતલબનું અવતરણ આવે છે—

यथा माया यथा स्वप्नो गन्धर्वनगरं यथा ।
तथोत्पादस्तथा स्थानं तथा भङ्ग उदाहृतः ॥

મૂલમાધ્યમિકકારિકા ૭. ૩૪.

फेनपिण्डोपमं रूपं वेदना बुद्बुदोपमा ।
मरीचिसदृशी संज्ञा संस्काराः कदलीनिभाः ।
मायोपमं च विज्ञानमुक्तमादित्यबन्धुना ॥

માધ્યમિકવૃત્તિ, પૃ૦ ૪૧

આવો પૂર્વપક્ષ ન્યાયસૂત્રમાં પણ છે—

स्वप्नविषयाभिमानवदयं प्रमाणप्रमेयाभिमानः । मायागन्धर्वनगरमृगतृष्णिकावद्वा ।

ન્યાયસૂત્ર ૪. ૨. ૩૧–૩૨

૬૭. ૨૪. તુલના—

यथैव गन्धर्वपुरं मरीचिका यथैव माया सुपिनं यथैव ।
स्वभावशून्या तु निमित्तभावना तथोपमान् जानथ सर्वभावान् ॥

માધ્યમિકવૃત્તિ, પૃ૦ ૧૭૮

૬૮. ૮. **સાપેક્ષ**—આ વાદનો પૂર્વપક્ષ ન્યાયસૂત્રમાં પણ છે અને તેનું નિરાકરણ પણ ત્યાં જ છે. જુઓ ન્યાયસૂત્ર ૪. ૧. ૩૯–૪૦.

આ વાદનું મૂળ નાગાર્જુનની નિમ્ન કારિકામાં છે:

योऽपेक्ष्य सिध्यते भावः तमेवापेक्ष्य सिध्यति ।
यदि योऽपेक्षितव्यः स सिध्यतां कमपेक्ष्य कः ॥
योऽपेक्ष्य सिध्यते भावः सोऽसिद्धोऽपेक्षते कथम् ।
अथाप्यपेक्षते सिद्धस्त्वपेक्षाऽस्य न विद्यते ॥

મૂલમાધ્યમિકકારિકા ૧૦. ૧૦, ૧૧

દૃષ્ટાંત કહેવાય છે, કારણ કે તેમાં અન્વયવ્યાપ્તિ એટલે કે સાધનના સદ્ભાવે સાધ્યનો સદ્ભાવ બતાવવામાં આવ્યો છે. અને કુંડ એ વૈધર્મ્ય દૃષ્ટાંત છે, કારણ કે તેમાં વ્યતિરેક-વ્યાપ્તિ અર્થાત્ સાધ્યના અભાવને કારણે સાધનનો પણ અભાવ બતાવવામાં આવ્યો છે.

૪. પર્વતમાં ધુમાડો છે—આ પ્રકારે સાધનનો ઉપસંહાર પક્ષમાં કરી દેખાડવો તે 'ઉપનય' કહેવાય છે.

૫. આથી પર્વતમાં અગ્નિ છે—આ પ્રકારે સાધ્યનો ઉપસંહાર કરવો તે 'નિગમન' કહેવાય છે.

૭૫. ૩૨. **સાપેક્ષ નથી**—જુઓ ન્યાયસૂત્ર ૪. ૧. ૪૦.

૭૬. ૧૭ **સાપેક્ષ**—આચાર્ય સમંતભદ્રે બધું સાપેક્ષ જ છે અગર નિરપેક્ષ જ છે એ બન્ને એકાંતોનું નિરાકરણ કર્યું છે. આપ્તમીમાંસા કા૦ ૭૩–૭૫

૭૭. ૩૦ '**अग्निर्दहति**' પૂરો શ્લોક આવો છે—

इदमेवं न वेत्येतत् कस्य पर्यनुयोज्यताम् ।

अग्निर्दहति नाकाशं कोऽत्र पर्यनुयुज्यताम् ॥

પ્રમાણવાર્તિકાલંકાર પૃ૦ ૪૩

૭૯. ૩. **વ્યવહાર અને નિશ્ચય**—આચાર્ય કુન્દકુન્દે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનું જે પ્રકારે પૃથક્કરણ કર્યું છે તે માટે જુઓ ન્યાયાવતારવાર્તિકવૃત્તિ પ્રસ્તાવના, પૃ૦ ૧૩૯

૮૪. ૧૨. **પરમાણુ**—ન્યાયભાષ્ય (૪. ૨. ૧૬)માં જે પરમાણુને નિરવયવ કહ્યો છે પરંતુ બૌદ્ધોએ એ લક્ષણમાં દોષ આપ્યો છે અને કહ્યું છે કે

षट्केन युगपद्योगात् परमाणोः षडंशता ।

षण्णां समानदेशत्वात् पिण्डः स्यादणुमात्रकः ॥ विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि કા૦ ૧૨

આના ઉત્તર માટે જુઓ વ્યોમવતી, પૃ૦ ૨૨૫.

૮૪. ૧૪. '**દ્વયણુકાદિ**—બે પરમાણુના સ્કંધને 'દ્વયણુક' કહેવામાં આવે છે. પણ ત્ર્યણુકની રચના વિશે દાર્શનિકોમાં ઐક્ય નથી. કોઇને મતે ત્રણ પરમાણુના સ્કંધને 'ત્ર્યણુક' કહેવાય છે, જ્યારે બીજાઓને મતે ત્રણ દ્વયણુક મળીને એક ત્ર્યણુક સ્કંધ બને છે.

૮૪. ૩૦ '**मूर्तैः**'—આને મળતો શ્લોક વાચક ઉમાસ્વાતિએ ઉદ્ધૃત કર્યો છે—

कारणमेव तदन्त्यं सूक्ष्मो नित्यश्च भवति परमाणुः ।

एकरसगन्धवर्णो द्विस्पर्शः कार्यलिङ्गश्च ॥ તત્ત્વાર્થભાષ્ય ૫. ૨૫

૮૬. ૩ **અદર્શન અભાવ સાધક નથી**—આ વસ્તુનું સમર્થન આચાર્ય ધર્મકીર્તિએ નિમ્ન શબ્દોમાં કર્યું છે—

" **विप्रकृष्टविषयानुपलब्धिः प्रत्यक्षानुमाननिवृत्तिलक्षणा संशयहेतुः, प्रमाणनिवृत्तावपि अर्थाभावासिद्धेरिति** "

—ન્યાયબિન્દુ પૃ. ૫૯–૬૦

૮૭. ૧૩ **સદ્હેતુ**—હેતુ સપક્ષવૃત્તિ હોય કે ન હોય, અર્થાત્ તે ભલેને બધા સપક્ષોમાં રહેતો હોય અથવા તે રહેતો ન હોય એટલા માત્રથી તે સદ્હેતુ અગર અસદ્હેતુ બની નથી જતો; પરંતુ જો તેની વિપક્ષમાં વૃત્તિ હોય તો તે અવશ્ય અસદ્હેતુ બની જાય છે, એવું

કારણ એ છે કે વિપક્ષમાં તો સાધ્યનો અભાવ હોય છે; એટલે સાધ્યનો જ્યાં અભાવ હોય ત્યાં પણ જો હેતુ વિદ્યમાન હોય તો તે સાધ્યનો સદ્‌ભાવ સિદ્ધ કરવા કેવી રીતે સમર્થ થાય ?

૮૯. ૩. **વાયુનું અસ્તિત્વ**—વાયુસાધક યુક્તિઓ માટે જુઓ વ્યોમવતી, પૃ૦ ૨૭૨.

૮૯. ૬. **આકાશસાધક અનુમાન**—ન્યાય-વૈશેષિકો શબ્દગુણ ગુણી વિના સંભવે નહિ અને પૃથ્વી આદિ કોઈ દ્રવ્યનો તે ગુણ સંભવતો નથી, અર્થાત્ આકાશનો ગુણ માનવો જોઈએ એવું અનુમાન કરીને આકાશને સિદ્ધ કરે છે; વ્યોમવતી પૃ૦ ૩૨૨. પરંતુ જૈનો તો શબ્દને ગુણ માનતા નથી, તેથી ઉક્ત અનુમાનને સ્થાને આચાર્યે અહીં જૈનસંમત આકાશનો અવગાહદાનની યોગ્યતારૂપ જે ગુણ છે તેનો ઉપયોગ કર્યો છે અને કહ્યું છે કે પૃથ્વીઆદિ જે મૂર્ત દ્રવ્યો છે તેનો કોઈ આધાર હોવો જોઈએ; જે આધાર છે તે દ્રવ્ય આકાશ છે. ઇત્યાદિ.

૯૧. ૧૦ **વગેનેનું**'—ને બદલે 'વગેરેનું' વાંચો.

૯૧. ૧૦ **શસ્ત્રોપહત**—કયા જીવનો ઘાત કયા શસ્ત્રથી થાય છે તેની સમજ માટે જુઓ આચારાંગનું પ્રથમ અધ્યયન.

૯૨. ૭. **પાંચ સમિતિ**—૧—ઈર્યાસમિતિ—કોઈ પણ જીવને ક્લેશ ન થાય તે રીતે સાવધાનીથી ચાલવું તે; ૨—ભાષાસમિતિ—સત્ય, હિતકારી, પરિમિત તથા અસંદિગ્ધ વચનનો વ્યવહાર તે; ૩—એષણાસમિતિ—જીવન યાત્રાને આવશ્યક ભોજનાદિ માટેની સાવધાનતા પૂર્વક પ્રવૃત્તિ; ૪—આદાનભાંડમાત્રનિક્ષેપણાસમિતિ—પાત્રાદિ વસ્તુને લેવા મૂકવામાં સાવધાની રાખવી તે; ૫—ઉચ્ચારપ્રસ્રવણ ખેલજલ્લસિંઘાણપારિષ્ઠાપનિકાસમિતિ—મળ—મૂત્ર—શ્લેષ્મ—શરીરનો મેલ—લીંટ વગેરેને યોગ્ય સ્થાનમાં પરઠવવામાં સાવધાની રાખવી તે.

૯૨. ૭. **ત્રણ ગુપ્તિ**—૧—મનોગુપ્તિ, ૨—વચનગુપ્તિ, ૩—કાયગુપ્તિ, એ ત્રણ ગુપ્તિ છે. ગુપ્તિ એટલે અસત્પ્રવૃત્તિથી નિવૃત્તિ.

[૫]

૯૮. ૨. **આ ભવ-પરભવનું સાદૃશ્ય**—આ ચર્ચામાં 'મનુષ્ય મરીને મનુષ્ય જ થાય છે અને પશુ મરીને પશુ જ થાય છે' એવો પૂર્વપક્ષ છે તે કોનો છે એ હજી જાણવામા નથી આવ્યું. પણ ઉક્ત પૂર્વપક્ષને બહાને 'કારણ સદૃશ જ કાર્ય હોય છે કે નહિ' એ ચર્ચા જે કરવામાં આવી છે તે બહુ મહત્ત્વની છે.

ચાર્વાકો અસત્કાર્યવાદી છે છતા તેઓ કાર્યને સદૃશ અને વિસદૃશ માને છે; ચૈતન્ય જેવા કાર્યને કારણોથી વિસદૃશ માને છે જ્યારે ભૌતિક કાર્યોને સદૃશ. ચાર્વાકોએ એક જ ભૂત નહિ માન્યું અને ચાર કે પાંચ ભૂતો માન્યાં એ બતાવે છે કે તેમને મતે સર્વથા વિસદૃશ કાર્યનો સિદ્ધાન્ત માન્ય નથી.

વેદાંત અને સાંખ્ય એ બન્ને સત્કાર્યવાદી છે તેથી તેમને કાર્ય એ કારણ સદૃશ હોય છે એમ માન્ય છે. વેદાન્તને મતે કાર્યમાં ગમે તેટલી વિલક્ષણતા દેખાતી હોય છતાં તે બધાનો સમન્વય બ્રહ્મમાં છે અને સાંખ્યને મતે પ્રકૃતિમાં. કોઈ પણ કાર્ય વેદાન્ત મતે બ્રહ્મથી અને સાંખ્યમતે પ્રકૃતિથી સર્વથા વિલક્ષણ નથી. બ્રહ્મ એક છતાં તેનાં કાર્યોમાં જે વિલક્ષણતા

દેખાય છે તેનુ કારણ વેદાન્તમતે અવિદ્યા છે અને પ્રકૃતિ એક છતાં કાર્યોમાં જે વિલક્ષણતા છે તેનું કારણ સાંખ્યમતે પ્રકૃતિના ગુણોનું વૈષમ્ય છે.

નૈયાયિક–વૈશેષિક– બૌદ્ધ એ ત્રણે અસત્કાર્યવાદી છે તેથી તેમને મતે કારણથી વિલક્ષણ પણ કાર્ય સભવે છે. કારણ સદશ કાર્ય હોય છે એમા તો એ ત્રણેને કશો જ વિવાદ નથી. જૈનો પણ એ બધાની જેમ કાર્યને કારણથી સદશ અને વિસદશ સ્વીકારે છે.

૯૫. ૧૪. **મતુષ્ય** ને બદલે 'મનુષ્ય' વાંચો.

૯૫. ૨૯. **નારાકાદિરૂપે** ને બદલે 'નારકાદિરૂપે' વાંચો.

૯૬. ૭. **શું આ ભાવ** ને સ્થાને 'શું આ ભવ' વાંચો.

૧૦૨. ૧. **મનુષ્યનામકર્મ**—નામકર્મની પ્રકૃતિ જેથી જીવ મરીને મનુષ્ય બને.

૧૦૨. ૧ **મનુષ્યગોત્રકર્મ**—ગોત્રકર્મના મૂળ બે ભેદ છે: ઉચ્ચ અને નીચ. એ મૂળ બે ભેદોના જ અનેક ઉપભેદો સમજી લેવા જોઈએ; જેવા કે મનુષ્ય અને દેવ એ ઉચ્ચમાં અને નરક અને તિર્યંચ નીચમા.

[૬]

૧૦૩. ૨. **બંધમોક્ષચર્ચા**—આ પ્રકરણમા મુખ્યત્વે બંધ–મોક્ષ સભવે કે નહિ. એ ચર્ચાનો વિષય છે.

ભારતીય દર્શનોમાં ચાર્વાકદર્શન જ એવું છે જેમા જીવના બંધ–મોક્ષનો સ્વીકાર કરવામા નથી આવ્યો. અન્ય દર્શનોમાં તે સ્વીકૃત છે. સાંખ્યોએ બંધ–મોક્ષ સ્વીકાર્યા તો છે, પણ તે પુરુષને બદલે પ્રકૃતિમા સ્વીકાર્યા છે. પણ આ ભેદ તો પરિભાષાનો છે, કારણ કે છેવટ તો પ્રકૃતિ અને પુરુષનો વિવેક થવો એ જ મોક્ષ છે એમ સાંખ્યો કહે છે. એટલે તાત્પર્ય તો એ જ છે કે પુરુષ અને પ્રકૃતિની જે એકતા મનાઈ હતી તેનુ સ્થાન વિવેક લે છે તે જ મોક્ષ છે. આ જ વસ્તુ અન્ય દર્શનોમાં પણ માન્ય છે. અન્ય દર્શનોએ ચેતન–અચેતનનો વિવેક—ચેતન અચેતનના બંધનો અભાવ એને જ મોક્ષ કહ્યો છે. તત્ત્વજ્ઞાન પ્રકૃતિનો ધર્મ હોય કે પુરુષનો, પણ એ અત્યંત આવશ્યક છે એમ તો સૌ કોઈ સ્વીકારે જ છે. એટલે સાંખ્ય અને અન્ય દર્શનોમાં આ બાબતમાં પરિભાષાનો જ ભેદ છે.

૧૦૩. ૮. '**स एष विगुणः**'—આ વાક્ય કયાનુ છે તે શોધી શકાયુ નથી. પણ તે સાંખ્યમતની છાપવાળુ છે એમાં સંશય નથી. કારણ કે સાંખ્યોને મતે આત્મામાં બંધ—મોક્ષ—સંસાર એમાનુ કશુ જ નથી મનાયુ, પરતુ પ્રકૃતિમા એ બધું મનાયુ છે. આ વાક્યની સાથે શ્વેતાશ્વતરનુ "**कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च**" ૬. ૧. એ વાક્ય તુલના કરવા જેવું છે.

૧૦૮. ૮. **અભવ્ય**—જીવોના ભવ્ય અને અભવ્ય એવા બે સ્વાભાવિક–પ્રકાર છે. અન્ય દર્શનોમાં 'અભવ્ય' શબ્દનો પ્રયોગ હોય તોપણ ત્યાં તેનો અર્થ 'દુર્ભવ્ય' જેવા જ લેવાનો હોય છે. જીવના આ પ્રકારે બે ભેદ શા માટે કરવામાં આવે છે તેનુ કશુ જ કારણ આપી શકાતું નથી, તેથી આચાર્ય સિદ્ધસેને આ બાબતને આગમગમ્ય એટલે કે અહેતુવાદાન્તર્ગત ગણી છે.

૧૦૯. ૮. ગા૦ ૧૮૨૭—આ ગાથામાં 'ભવ્યો મોક્ષે જવાથી સંસાર ખાલી થઈ જશે'

એવા આક્ષેપનો ઉત્તર આપ્યો છે કે જીવો અનંત છે તેથી તેમ બનશે નહિ. સંસારની સમાપ્તિ કદી પણ થશે કે નહિ, એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં યોગભાષ્યકારે એ પ્રશ્ન અવચનીય છે એમ ઉત્તર આપ્યો છે, અને જણાવ્યું છે કે સંસારનો અંત છે કે નહિ, એમ ન કહી શકાય, પરંતુ કુશલનો સંસાર ક્રમે કરી સમાપ્ત થાય છે અને અકુશલનો સંસાર સમાપ્ત થતો નથી એમ કહી શકાય છે. સમસ્ત સંસાર વિશે એકતર નિર્ણય નથી દઈ શકાતો. યોગભાષ્યની ટીકા ભાસ્વતીમાં એક પ્રાચીન વાક્ય ઉદ્ધૃત કર્યું છે—**इदानीमिव सर्वत्र नात्यन्तोच्छेदः**—આનો અર્થ કે અત્યારની જેમ કદી પણ સંસારનો અત્યંત ઉચ્છેદ નથી. આની સાથે જૈન માન્યતાની તુલના કરવા જેવી છે. જૈન માન્યતા છે કે ગમે ત્યારે તીર્થંકરને પૂછવામાં આવે, જવાબ એક જ મળશે કે ભવ્યોનો અનંતમો ભાગ જ સિદ્ધ થયો છે. જીવો અનંત છે અને તેનો અનંતમો ભાગ જ સિદ્ધો છે. અહીં ઉપનિષદનું **पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते** —એ માર્મિક વાક્ય પણ ભાસ્વતીએ ઉદ્ધૃત કર્યું છે અને એક બીજો પણ શ્લોક ઉદ્ધૃત કર્યો છે તે આ—

अत एव हि विद्वत्सु मुच्यमानेषु सर्वदा ।

ब्रह्माण्डजीवलोकानामनन्तत्वादशून्यता ॥ જુઓ યોગભાષ્ય ૪. ૩૩.

૧૧૦. ૩૧. **અયોગ્ય ન શકાય—** તેને સુધારીને વાંચો—'અયોગ્ય ન કહી શકાય.'

૧૧૧. ૨૭. **ગા૦ ૧૮૩૯**—મોક્ષને કૃતક ન માનવાની વાત જે આમાં કહી છે તે વિશે થોડો ખુલાસો જરૂરી છે.

બૌદ્ધો બધી વસ્તુને ક્ષણિક માને છે એટલે કે સંસ્કૃત—કૃતક માને છે, પરંતુ તેમણે પણ નિર્વાણને તો અસંસ્કૃત જ માન્યું છે. રાજા મિલિન્દનો પ્રશ્ન હતો કે એવી કોઈ વસ્તુ છે જે કર્મજન્ય ન હોય, હેતુજન્ય ન હોય અને ઋતુજન્ય ન હોય. આના ઉત્તરમાં ભદન્ત નાગસેને જણાવ્યુ છે કે આકાશ અને નિર્વાણ એ બે વસ્તુ એવી છે જે કર્મ કે હેતુ કે ઋતુથી ઉત્પન્ન નથી થતી. આ સાંભળીને તરત જ રાજા મિલિન્દે પ્રશ્ન કર્યો કે તો પછી ભગવાને મોક્ષમાર્ગનો ઉપદેશ શા માટે આપ્યો ? તેનાં અનેક કારણોની ચર્ચા શા માટે કરી ? આના ઉત્તરમાં ભદન્ત નાગસેને જણાવ્યુ છે કે મોક્ષનો સાક્ષાત્કાર કરવો અને તેને ઉત્પન્ન કરવો એ બન્ને જુદી વસ્તુ છે. ભગવાને જે કાંઈ કારણો બતાવ્યાં છે તે મોક્ષનો સાક્ષાત્કાર કરવાનાં કારણો છે. મોક્ષને ઉત્પન્ન કરવાના કારણોની ચર્ચા ભગવાને નથી કરી. આ વસ્તુના સમર્થનમાં દૃષ્ટાંત આપ્યુ છે કે કોઈ પણ મનુષ્ય હિમાલય સુધી પોતાના પ્રાકૃતિક બળથી પહોંચી તો શકે છે, પણ તે તેને તે જ બળથી ઉપાડીને અન્યત્ર મૂકી શકતો નથી. કોઈ મનુષ્ય નૌકાનો આશ્રય લઈને સામે તીરે જઈ તો શકે છે, પણ તે સામેના તીરને ઉપાડીને પોતાની પાસે કોઈ પણ પ્રકારે લાવી શકતો નથી. તે જ પ્રમાણે નિર્વાણનો સાક્ષાત્કાર કરવાનો માર્ગ ભગવાન દેખાડી શકે છે, પરંતુ નિર્વાણને ઉત્પન્ન કરનારા હેતુઓ બતાવી શકતા નથી. આનું કારણ એ છે કે નિર્વાણ એ અસંસ્કૃત છે. જે સંસ્કૃત હોય તે ઉત્પન્ન થઈ શકે છે. અસંસ્કૃત વસ્તુ તો ઉત્પન્ન થઈ જ ન શકે.

વિશેષ ખુલાસો કરતાં ભદન્ત નાગસેને જણાવ્યું છે કે નિર્વાણ એ અસંસ્કૃત હોવાથી તેને ઉત્પન્ન, અનુત્પન્ન, ઉત્પાદ્ય, અતીત, અનાગત, પ્રત્યુત્પન્ન (વર્તમાન), ચક્ષુર્વિજ્ઞેય, શ્રોત્રવિજ્ઞેય, ઘ્રાણવિજ્ઞેય જિહ્વાવિજ્ઞેય, સ્પર્શવિજ્ઞેય—એવા કોઈ પણ શબ્દથી તેને કહી શકાતું નથી. છતાં એ

નિર્વાણને 'નથી' એમ કહી શકાતું નથી, કારણ કે તે મનોવિજ્ઞાનનો વિષય બને છે. વિશુદ્ધ એવા મન વડે તેનું ગ્રહણ થઈ શકે છે. જેમ વાયુ એ દેખાતો નથી, તેનુ સંસ્થાન જાણી શકાતું નથી, હાથમાં પકડાતો નથી છતાં તે છે, તેજ પ્રમાણે નિર્વાણ પણ છે.

મિલિન્દ પ્રશ્ન ૪. ૭. ૧૨–૧૫, પૃ૦ ૨૬૩ આ પ્રકારે નિર્વાણ એ અસંસ્કૃતરૂપે સર્વે બૌદ્ધ સંપ્રદાયોને માન્ય છે.

વેદાન્તને મતે પણ મોક્ષ કે નિર્વાણ એ ઉત્પન્ન કરવાનુ નથી, પણ તેનો સાક્ષાત્કાર કરવાનો છે. આત્માના શુદ્ધસ્વરૂપ વિશેનુ અજ્ઞાન કે મિથ્યાજ્ઞાન દૂર કરીને તેના શુદ્ધ સ્વરૂપનો સાક્ષાત્કાર કરવો એ જ મોક્ષ છે. એટલે વેદાન્તમતે પણ જે નિર્વાણનાં કારણોની ચર્ચા છે તે ઉત્પાદક નહિ, પણ જ્ઞાપક કારણોની છે, તેમ સમજવું જોઈએ.

આ જ માન્યતા અન્ય દર્શનોને પણ માન્ય છે, કારણ કે આત્માનું શુદ્ધ સ્વરૂપ આવ્રત થઇ ગયું છે એમ સર્વસંમત છે. આત્મામાં વિકાર તો વૈદિક દર્શનને માન્ય નથી. વૈદિકોમાં માત્ર કુમારિલસંમત મીમાંસાપક્ષ એક જ એવો પક્ષ છે જેને મતે આત્મા પરિણામી નિત્ય હોવાથી તેમાં વિકારનો સંભવ છે. જૈન દર્શન પણ આત્માને પરિણામી નિત્ય માને છે તેથી તેને મતે મોક્ષ કે નિર્વાણ કૃતક તેમજ અકૃતક બન્ને પ્રકારનું છે. પર્યાય દૃષ્ટિએ તેને કૃતક કહી શકાય છે, કારણ કે વિકારને નષ્ટ કરીને શુદ્ધાવસ્થા ઉત્પન્ન કરી છે. પરંતુ આત્મા અને તેની શુદ્ધાવસ્થા એ દ્રવ્યદૃષ્ટિએ ભિન્ન નથી તેથી તેને અકૃતક પણ કહેવાય છે, કારણ કે આત્મા તો વિદ્યમાન હતો જ, તેને કાંઈ ઉત્પન્ન કર્યો નથી,

૧૧૩. ૩. **સૌગત**—મહાયાની બૌદ્ધો માને છે કે બુદ્ધ વારંવાર આ સંસારમાં જીવોના ઉદ્ધાર અર્થે આવે છે અને નિર્માણકાયને ધારણ કરે છે. આની સાથે ગીતાના અવતારવાદનો સિદ્ધાન્ત તુલનીય છે.

૧૧૪. ૪. **લોકના અગ્ર ભાગમાં**—મુક્તો લોકના અગ્ર ભાગમાં સ્થિર થાય છે. જૈનોનો એ સ્પષ્ટ સિદ્ધાન્ત છતાં ઘણા લેખકો જૈન મુક્તિ વિશે લખતાં લખી નાખે છે કે સિદ્ધના જીવો સતત ગમનશીલ છે. આ ભ્રમનુ મૂળ સર્વદર્શનસંગ્રહમાં રહેલું છે.

આત્માને વ્યાપક માનનારા સાંખ્ય, ન્યાય-વૈશેષિકાદિ દર્શનોને મતે મુક્તાવસ્થામાં લોકાગ્ર સુધી ગમન કરીને ત્યાં સ્થિર થવાનો પ્રશ્ન જ રહેતો નથી. તે વ્યાપક હોવાથી સર્વત્ર છે. માત્ર શરીરનો સંબંધ આત્માથી છૂટી જાય છે.

ભક્તિમાર્ગીય સંપ્રદાયોને મતે મુક્ત જીવો વૈકુંઠ કે વિષ્ણુધામમાં વિષ્ણુના સાંનિધ્યમાં રહે છે.

હીનયાની બૌદ્ધો નિર્વાણનું કોઈ નિશ્ચિત સ્થાન જૈનોની જેમ માનતા નથી,—જુઓ મિલિન્દ ૪. ૮. ૯૩, પૃ. ૩૨૦. પણ મહાયાની બૌદ્ધોએ તુષિત સ્વર્ગ, સુખાવતી સ્વર્ગ જેવાં સ્થાનોની કલ્પના કરી છે જ્યાં બુદ્ધ બિરાજે છે, અને અવસરે નિર્માણકાય ધારણ કરીને અવતાર લે છે.

સિદ્ધોના નિવાસસ્થાનના વર્ણન માટે જુઓ—મહાવીર સ્વામીનો અંતિમ ઉપદેશ પૃ૦ ૨૫૧, અથવા ઉત્તરાધ્યયન ૩૬, ૫૭–૬૨.

૧૧૪. ૨૯ '**કાલ ચ**' આ ગાથા આવશ્યકનિર્યુક્તિની છે—ગા૦ ૯૫૭.

૧૧૫. ૪. **આત્મા અક્રિય છે**—જે દર્શનોમાં આત્માને વ્યાપક માનવામાં આવ્યો છે તે દર્શનોમાં પરિસ્પંદાત્મક ક્રિયા માનવામાં આવી નથી, પણ જૈન દર્શનને મતે આત્મા સંકોચ-વિકાસશીલ છે તેથી તેમાં પરિસ્પંદાત્મક ક્રિયાનો કશો જ વિરોધ નથી.

૧૧૫. ૬. **ચિક્રયને** બદલે 'સક્રિય' વાંચો.

૧૧૫. ૧૨. **પ્રયત્ન**—ન્યાય-વૈશેષિકોએ આત્મામાં એક પ્રયત્ન નામનો ગુણ માન્યો છે. અને તેમને મતે તે કર્મ-ક્રિયાથી તો ભિન્ન જ છે, કારણ કે તે ગુણ છે.

૧૧૬. ૩૧. '**नित्यं सत्त्वं**' આ કારિકા આચાર્ય ધર્મકીર્તિની છે તે તેના પૂરા રૂપમાં આવી છે :

नित्यं सत्त्वमसत्त्वं वा हेतोरन्यानपेक्षणात् ।

अपेक्षातश्च भावानां कादाचित्कस्य संभवः ॥ પ્રમાણવાર્તિક ૩. ૩૪.

[૭]

૧૨૧. ૨. **દેવચર્ચા**—ચાર્વાક સિવાયનાં ભારતીય બધાં દર્શનોએ દેવોનું અસ્તિત્વ સ્વીકાર્યું છે, એટલે દેવના અસ્તિત્વ વિશેનો સંદેહ ચાર્વાકોને છે એમ સમજવું.

૧૨૧. ૧૩. **વરસનારા**—ને સ્થાને 'વસનારા' વાંચો.

૧૨૨. ૧૩. '**દેવો પ્રત્યક્ષ છે**' આ કથન પણ આગમાશ્રિત જ સમજવું જોઈએ, કારણ કે સૂર્ય અને ચંદ્રાદિ જ્યોતિષ્કોને દેવો માનીને અહીં દેવોનું પ્રત્યક્ષ છે એમ પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે. પણ સૂર્ય-ચંદ્રાદિને દેવ માનવા કે નહિ, એમાં પણ સંદેહને અવકાશ છે જ. શાસ્ત્રમાં જે તેમને દેવ કહેવામાં આવ્યા છે તે વસ્તુને સ્વીકારીને જ તેમને પ્રત્યક્ષ કહી શકાય. આ પ્રમાણે આગમાશ્રય છે : એ આગમાશ્રયને અનુમાન વડે આગળ પ્રામાણિક સિદ્ધ કરવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે.

૧૨૨. ૧૩. **સમવસરણમાં દેવો**—કથાવત્થુ નામના બૌદ્ધ ગ્રન્થમાં પણ આ લોકમાં દેવાગમન થાય છે એમ જણાવ્યું છે : ૪. ૭., પૃ૦ ૨૮૩.

[૮]

૧૨૮. ૨. **નારકચર્ચા**—આ ચર્ચામાં પણ નારકોના અસ્તિત્વ વિશેનો જે સંદેહ છે તે ચાર્વાકોનો જ પક્ષ છે એમ સમજવું જોઈએ, કારણ દેવોની જેમ નારકોને પણ અન્ય ભારતીય દર્શનોએ માન્યા જ છે.

૧૨૯. ૭. **સર્વજ્ઞને પ્રત્યક્ષ છે**—સર્વજ્ઞ-સાધક અનુમાનમાં પણ આ જ વસ્તુ કહેવામાં આવે છે કે સર્વજ્ઞને અતીન્દ્રિય પદાર્થોનું પ્રત્યક્ષ છે. અહીં નારકોનું અસ્તિત્વ સર્વજ્ઞ પ્રત્યક્ષથી સિદ્ધ કરવામાં આવ્યું છે. આમ વસ્તુતઃ સર્વજ્ઞત્વ અને નારક એ બન્ને સામાન્ય જનો માટે સદા પરોક્ષ જ છે.

૧૨૯. ૨૪. **ઇન્દ્રિયજ્ઞાન પરોક્ષ છે**—અન્ય દાર્શનિકો ઇન્દ્રિયજ્ઞાનને લૌકિક પ્રત્યક્ષ કહે છે જ્યારે જૈનો તેને સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ કહે છે અથવા પરોક્ષ કહે છે. અહીં તેની પરોક્ષતાનું સમર્થન કરવામાં આવ્યું છે. પ્રત્યક્ષ શબ્દમાં જે 'અક્ષ' શબ્દ છે તેનો અર્થ જૈનો આત્મા કરે છે અને જે માત્ર આત્મસાપેક્ષ હોય તેને પ્રત્યક્ષ કહે છે. અન્ય દાર્શનિકો 'અક્ષ'

શબ્દનો અર્થ ઇન્દ્રિયો એવો કરે છે અને જે ઇન્દ્રિયજન્ય હોય તેને 'પ્રત્યક્ષ' અથવા તો 'લૌકિક' પ્રત્યક્ષ કહે છે.

[૯]

૧૩૪. ૧૫. **પુણ્ય-પાપ વિશેના મતભેદો**—જે પ્રકારના મતભેદો પ્રસ્તુતમાં વર્ણવ્યા છે તેમાં સ્વભાવવાદ અને પાપ-પુણ્યને પૃથક્ માનનારાઓ તો સર્વવિદિત છે, પણ માત્ર પુણ્ય કે માત્ર પાપ કે પુણ્ય-પાપનો સંકર—એ પક્ષો કોના છે તે જાણવામાં આવ્યું નથી. અહીં જેવા પુણ્ય-પાપ વિશે વિકલ્પો છે તે વસ્તુતઃ કોઈની માન્યતા છે કે માત્ર વિકલ્પો જ છે એ જાણવાનુ પણ સાધન મળ્યું નથી. માત્ર આને એકાંશે મળતી હકીકત સાંખ્ય-કારિકાની વ્યાખ્યામાં સત્ત્વાદિ ગુણોના વર્ણન પ્રસંગે મળે છે તેનો નિર્દેશ કરવો જોઈએ. માઠરે પૂર્વપક્ષ કર્યો છે કે સત્ત્વ-રજ-તમ એ ત્રણેને પૃથક્ શા માટે માનવાં? માત્ર એક જ ગુણ કેમ ન માનવો?—જુઓ સાંખ્ય કા૦ ૧૩ નું ઉત્થાન.

૧૪૪. ૧. **યોગ**—મન-વચન-કાયાના વ્યાપારને 'યોગ' કહે છે.

૧૪૪. ૩. **મિથ્યાત્વ**—અતત્ત્વને તત્ત્વ સમજવું તે અથવા તો વસ્તુનુ યથાર્થ શ્રદ્ધાન ન કરવું તે 'મિથ્યાત્વ' છે.

૧૪૪. ૩. **અવિરતિ**—પાપપ્રવૃત્તિથી નિવૃત્ત ન થવું તે 'અવિરતિ'. અર્થાત્ હિંસા, જૂઠ, ચોરી, અબ્રહ્મચર્ય-મિથ્યાચાર અને પરિગ્રહમાં પ્રવૃત્તિ કરવી તે.

૧૪૪. ૪. **પ્રમાદ**—આત્મવિસ્મરણ એ પ્રમાદ છે. કર્તવ્ય-અકર્તવ્યનુ ભાન ન રાખવું તે.

૧૪૪. ૪. **કષાય**—ક્રોધ, માન, માયા, લોભ-એ ચારને 'કષાય' કહેવાય છે.

૧૪૪. ૧૮. **અધ્યવસાય**—આત્માના શુભાશુભ ભાવો-પરિણામો એ 'અધ્યવસાય' કહેવાય છે.

૧૪૪. ૩૧. **લેશ્યા**—કષાયાનુરંજિત યોગના પરિણામોને 'લેશ્યા' કહે છે. તેના છ ભેદ છે: કૃષ્ણ, નીલ, કાપોત, તેજ, પદ્મ અને શુક્લ. તે ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધ છે. કૃષ્ણથી કાપોત સુધીની અશુભ અને તેજથી શુક્લ સુધીની શુભ લેશ્યા છે.

૧૪૪. ૩૧. **ધ્યાન**—ચાર છે: આર્ત, રૌદ્ર, ધર્મ અને શુક્લ. પ્રથમનાં બે અશુભ છે અને અંતિમ બે શુભ છે. અપ્રિય વસ્તુની પ્રાપ્તિ થયે તે દૂર કેમ થાય તેની સતત ચિંતા કરવી, દુઃખ દૂર કરવાની ચિંતા સેવવી, પ્રિય વસ્તુની પ્રાપ્તિ થઈ હોય તો તે કેમ બની રહે તેની ચિંતા કરવી, અપ્રાપ્તની પ્રાપ્તિ માટે સંકલ્પ કરવા તે આર્તધ્યાન છે. હિંસા, અસત્ય, ચોરી અને વિષયસંરક્ષણ માટે સતત ચિંતા સેવવી તે રૌદ્રધ્યાન છે. વીતરાગની આજ્ઞા વિશે વિચાર, દોષોના સ્વરૂપનો અને તેથી છુટકારો કેમ થાય તેનો વિચાર, કર્મવિપાકની વિચારણા અને લોકસ્વરૂપનો વિચાર-એ પ્રકારના વિચારમાં લાગી જવું તે ધર્મધ્યાન છે. પૂર્વશ્રુતના જ્ઞાતા અને કેવલીનું ધ્યાન શુક્લધ્યાન કહેવાય છે. આના વિશેષ વિવરણ માટે જુઓ તત્ત્વાર્થસૂત્ર ૯. ૨૭ થી.

૧૪૫. ૨. **કાપોતી યાદિ**—ને બદલે 'કાપોતી આદિ' વાંચો.

૧૪૫. ૮. **સમ્યક્મિથ્યાત્વ**—દર્શનમોહનીય કર્મના ત્રણ ભેદ છે-૧ મિથ્યાત્વમોહનીય—જેના ઉદયથી તત્ત્વોની યથાર્થ શ્રદ્ધા ન થાય તે; ૨ સમ્યક્મિથ્યાત્વ અથવા મિશ્રમોહનીય—

જેના ઉદય વખતે યથાર્થ શ્રદ્ધા કે અશ્રદ્ધા ન થાય પણ ડોલાયમાન સ્થિતિ રહે તે; ૩– સમ્યક્ત્વમોહનીય–જેનો ઉદય યથાર્થ શ્રદ્ધાનું નિમિત્ત તો બને પણ ઔપશમિક કે ક્ષાયિક પ્રકારની શ્રદ્ધા ન થવા દે તે.

૧૪૫. ૨૦. **સંક્રમ**—એક કર્મપ્રકૃતિના પરમાણુઓ બીજી સજાતીય કર્મપ્રકૃતિરૂપ બની જાય તે ‘સંક્રમ’ અથવા ‘સંક્રમણ’ કહેવાય છે; જેમકે સુખવેદનીય કર્મ પરમાણુ દુઃખ વેદનીયરૂપ બની જાય તે ‘સંક્રમણ’ કહેવાય છે.

૧૪૫. ૩૧. **ધ્રુવબંધિની**—જે કર્મપ્રકૃતિ પોતાના બંધનું કારણ વિદ્યમાન હોય તો અવશ્ય બંધને પામે તે ‘ધ્રુવબંધિની’ કહેવાય છે.

૧૪૬. ૧. **અધ્રુવબંધિની**—જે કર્મપ્રકૃતિ પોતાના બંધનું કારણ હોવા છતાં બંધાય પણ ખરી અને ન પણ બંધાય તે ‘અધ્રુવબંધિની’ કહેવાય છે.

૧૪૬. ૧૫. **‘તેલ ચોળીને’**—આ જ દૃષ્ટાંત ભગવતી સૂત્રમાં પણ આપેલ છે; જુઓ ભગવતી સાર, પૃ૦ ૪૩૬, શતક ૧, ઉદ્દેશ ૬.

૧૪૬. ૧૭. **કર્મવર્ગણા**—સમાનજાતીય પુદ્ગલોના સમુદાયને ‘વર્ગણા’ કહે છે. જેમકે સ્વતંત્ર એકક છૂટા પરમાણુઓ જે સંસારમાં છે તે પ્રથમ વર્ગણા કહેવાય છે; તેજ પ્રમાણે બે પરમાણુઓ મળીને જે સ્કંધ બને છે તેવા સ્કંધોની બીજી વર્ગણા; ત્રણ પરમાણુના બનેલા જેટલા સ્કંધ છે તે બધા સ્કંધોની ત્રીજી વર્ગણા; ચાર પરમાણુના બનેલા જે સ્કંધો છે તે બધાની ચોથી વર્ગણા; આ પ્રમાણે એકાધિક પરમાણુવાળા સ્કંધોની વર્ગણાઓની ગણતરી કરતાં કરતાં છેવટની જે સંખ્યા છે ત્યાંસુધીની વર્ગણાઓ ગણી લેવી જોઈએ. એ બધી સંખ્યાત વર્ગણાઓ થાય. ત્યાર પછીની અસંખ્યાત અણુવાળી વર્ગણાઓની ગણતરી કરીએ તો તે અસંખ્યાત વર્ગણાઓ બને. ત્યાર પછી અનંત અણુઓવાળી વર્ગણાઓ અનંત થાય અને તેથી પણ આગળ અનંતાનંત અણુના બનેલ સ્કંધોની વર્ગણાઓ અનંતાનંત બને. તેમાં હવે એ વિચારવું બાકી રહે છે કે જીવો કઈ વર્ગણાને ગ્રહણ કરી શકે છે. બધી વર્ગ-ણાઓમાં સૌથી સ્થૂલ વર્ગણા ઔદારિક વર્ગણા કહેવાય છે, જેને ગ્રહણ કરીને જીવ પોતાના ઔદારિક શરીરની રચના કરે છે. એ વર્ગણા સ્થૂલ કહેવાય છે છતાં એ વર્ગણામાં સમાવિષ્ટ સ્કંધો અન્ય વૈક્રિયશરીરયોગ્ય જે વર્ગણા છે તેના કરતાં ન્યૂન પરમાણુઓથી બનેલા છે. અર્થાત્ જીવને ગ્રહણયોગ્ય ન્યૂનતમ પરમાણુવાળા સ્કંધોની જે વર્ગણા છે તે ઔદારિકવર્ગણા છે અને તેમાંના સ્કંધો અનંતાનંત પરમાણુઓના બનેલા છે, પરંતુ અનંતાનંત પરમાણુઓથી બનેલા સ્કંધોવાળી વર્ગણાઓ તો અનંતાનંત ભેદવાળી છે. તેમાની કઈ વર્ગણા ઔદારિક-યોગ્ય છે તેનો ખુલાસો શાસ્ત્રમાં બતાવવામા આવ્યો છે કે જે વર્ગણાના સ્કંધો અભવ્ય-જીવોની રાશિથી અનંતગણા અને સિદ્ધજીવોની રાશિના અનંતમા ભાગ જેટલા પરમાણુઓથી બનેલા હોય છે તે ઔદારિક વર્ગણાના સ્કંધો કહેવાય છે. આ સંખ્યા પણ ન્યૂનતમ પરમાણુ-ના સ્કંધોથી બનેલી ઔદારિક વર્ગણાની સમજવી. તેમાં એકક પરમાણુ વધારીને બનેલા સ્કંધોની જે અનેક વર્ગણાઓ ઔદારિક શરીરને યોગ્ય છે તેની સંખ્યા અનંત છે. ઔદારિક-શરીરયોગ્ય વર્ગણા પછી અનન્ત એવી વર્ગણાઓ છે જે વૈક્રિય શરીરને અયોગ્ય છે, અને તેના પછીની વર્ગણાઓ વૈક્રિય શરીરને યોગ્ય છે. આ પ્રકારે વચ્ચેની અગ્રહણયોગ્ય વર્ગણાને બાદ કરતાં જે ગ્રહણયોગ્ય વર્ગણાઓ છે તે આ પ્રમાણે છે: ઔદારિક વર્ગણા, વૈક્રિય

વર્ગણા, આહારક વર્ગણા, તૈજસ વર્ગણા, ભાષાવર્ગણા, શ્વાસોચ્છ્વાસવર્ગણા, મનોવર્ગણા અને કર્મવર્ગણા. આ ઉપરથી જણાય છે કે કર્મવર્ગણા સૌથી સૂક્ષ્મ પરિણામી પરમાણુઓની બનેલી છે તેથી તે સર્વાધિક સૂક્ષ્મ છે, પણ તેમાં સ્કંધોમાં પરમાણુઓની સંખ્યા સર્વાધિક છે. આના વિશેષ વિવરણ માટે જુઓ વિશેષા૦ ગા૦ ૬૩૬–૬૩૯ અને પંચમ કર્મ-ગ્રંથ ગા૦ ૭૫–૭૬.

૧૪૬. ૨૫. **ઉપશમશ્રેણી**–મોહનીય કર્મનો ક્ષય નહિ પણ ઉપશમ જે શ્રેણીમાં કરવામાં આવે તે 'ઉપશમ શ્રેણી' કહેવાય છે. તેનો ક્રમ આવો છે. સર્વ પ્રથમ અનન્તાનુબંધી કષાયનો ઉપશમ થાય છે; ત્યાર પછી મિથ્યાત્વ, સમ્યક્મિથ્યાત્વ અને સમ્યક્ત્વનો; પછી નપુંસકવેદનો; પછી સ્ત્રીવેદનો છે; પછી હાસ્ય, રતિ, અરતિ, શોક, ભય અને જુગુપ્સાનો; પછી પુરુષવેદનો; પછી અપ્રત્યાખ્યાનાવરણ અને પ્રત્યાખ્યાનાવરણ ક્રોધનો; પછી સંજ્વલન ક્રોધનો; પછી અપ્રત્યાખ્યાનાવરણ–પ્રત્યાખ્યાનાવરણ માનનો, પછી સંજ્વલન માનનો; પછી અપ્રત્યાખ્યાના-વરણ–પ્રત્યાખ્યાનાવરણ માયાનો; પછી સંજ્વલન માયાનો; પછી અપ્રત્યાખ્યાનાવરણ–પ્રત્યાખ્યાના-વરણ લોભનો; અને છેવટે સંજ્વલન લોભનો ઉપશમ થાય છે.

૧૪૭. ૧૫. **જીવનું જેવું** ને બદલે 'જીવનો જેવો' વાંચો.

૧૪૭. ૨૦. **પ્રકૃતિ**–કર્મના સ્વભાવને 'પ્રકૃતિ' કહે છે, જેમકે જ્ઞાનાવરણ કર્મનો સ્વભાવ છે કે તે જ્ઞાનનું આવરણ કરે.

૧૪૭. ૨૦. **સ્થિતિ**–કર્મનો આત્મા સાથે જેટલા કાળ સુધી સંબંધ બની રહે તે તેની 'સ્થિતિ' કહેવાય.

૧૪૭. ૨૦. **અનુભાગ**–કર્મની તીવ્ર–મંદભાવે વિપાક દેવાની શક્તિને 'અનુભાગ' કહેવાય છે.

૧૪૭. ૨૧. **પ્રદેશ**–કર્મના જેટલા પરમાણુઓ આત્મા સાથે સંબદ્ધ થાય છે તે તેના 'પ્રદેશો' કહેવાય છે.

૧૪૭. ૨૪. **રસાવિભાગ**–કર્મના વિપાકની મન્દતમ માત્રાને રસાવિભાગ કહે છે. એ માત્રા કર્મના ઉત્તરોત્તર જે મન્દતર આદિ પ્રકારો છે તેને માપવાના એકમ તરીકે કામ આપે છે.

[૧૦]

૧૫૨. ૨ **પરલોકચર્ચા**–આ વાદમાં કશી જ નવી હકીકત નથી; માત્ર પ્રથમ જે કહેવાઇ ગયું છે તેની જ પુનરાવૃત્તિ મોટે ભાગે છે.

૧૫૮. ૯. **સોનાના ઘડાને**–આની સાથે આચાર્ય સમંતભદ્રની નિમ્ન કારિકા તુલનીય છે :

> **घटमौलिसुवर्णार्थी नाशोत्पादस्थितिष्वयम् ।**
>
> **शोकप्रमोदमाध्यस्थ्यं जनो याति सहेतुकम् ॥**

આપ્તમીમાંસા ૫૯

[૧૧]

૧૫૯. ૨. **નિર્વાણચર્ચા**–નિર્વાણના અસ્તિત્વની શંકાનો આધાર મીમાંસાદર્શનની

વૈદિક કર્મકાંડ જીવનપર્યંત કરવું આવશ્યક છે—એ માન્યતા છે. આથી શંકર ન્યાયદર્શનથી પણ પૂર્વપક્ષથી જતા છે. ન્યાયસૂત્ર ૪. ૧. ૫૯ નું ભાષ્ય અને બીજી ટીકાઓ જુઓ.

૧૬૦. ૬. દીપનિર્વાણ–

સૌંદરનંદના શ્લોકને મળતી ગાથા માધ્યમિક વૃત્તિમાં ઉદ્ધૃત છે તે આ પ્રમાણે :

अथ पंडितु कश्चि मार्गते कुतऽयम्मागतु कुत्र याति वा ।
विदिशो दिश सर्वि मार्गतो नागतिर्नास्य गतिश्च लभ्यति ॥

माध्यमिकवृत्ति पृ० २१६

ચતુઃશતકની વૃત્તિ (પૃ. ૫૯.)માં નિર્વાણ એ નામ માત્ર છે, પ્રતિજ્ઞા માત્ર છે, વ્યવહાર માત્ર છે, સંવૃત્તિ માત્ર છે, એમ જણાવ્યું છે. અને ચતુઃશતક (૨૨૧) માં તો કહ્યું છે કે–

स्कन्धाः सन्ति न निर्वाणे पुद्गलस्य न संभवः ।
यत्र दृष्टं न निर्वाणं निर्वाणं तत्र किं भवेत् ॥

બોધિચર્યાવતારપંજિકામાં–निर्वाणं=उपशमः पुनरनुत्पत्तिधर्मकतया आत्यन्तिक–समुच्छेद इत्यर्थः (પૃ૦ ૩૫૦) એમ જણાવ્યું છે તે પણ દીપનિર્વાણ પક્ષનું જ સમર્થન છે. વળી બોધિચર્યાવતારમાં (૯. ૩૫) જે કહ્યું છે કે–

यदा न भावो नाभावो मतेः संतिष्ठते पुरः ।
तदान्यगत्यभावेन निरालम्बा प्रशाम्यति ॥

તે પણ દીપનિર્વાણ પક્ષનું જ સમર્થન છે. તેની વ્યાખ્યામા લખ્યુ છે કે–बुद्धिः प्रशाम्यति उपशाम्यति सर्वविकल्पोपशमात् निरिन्धन–वह्निवत् निर्वृति(निवृत्ति ?)मुपयातीत्यर्थः પૃ૦ ૪૧૮

છતાં પણ શૂન્યવાદીને મતે નિર્વાણ એ સર્વથા અભાવરૂપ છે એમ પણ કહી શકાય નહિ, કારણ કે તે પરમાર્થતત્ત્વ તો છે જ; જેનું વર્ણન બોધિચર્યાવતારપંજિકામાં આ પ્રમાણે છે.

बोधिः बुद्धत्वमेकानेकस्वभावविविक्तम् अनुत्पन्नानिरुद्धम् अनुच्छेदमशाश्वतम्, सर्वप्रपञ्चविनिर्मुक्तम् आकाशप्रतिसमं धर्मकायाख्यं परमार्थतत्त्वमुच्यते । एतदेव च प्रज्ञापारमिता-शून्यता-तथता-भूतकोटिधर्मधात्वादिशब्देन संवृतिमुपादाय अभिधीयते — પૃ૦ ૪૨૧

નાગસેને મિલિન્દપ્રશ્ન (પૃ. ૭૨) માં નિર્વાણને નિરોધરૂપ કહ્યું છે છતાં પણ તે તેને સર્વથા અભાવરૂપ નહિ પણ 'અસ્તિધર્મ' કહે છે (પૃ. ૨૬૫). વળી નિર્વાણ એ સુખ છે એમ પણ કહે છે (પૃ૦ ૭૨), એટલુ જ નહિ, પણ તેને 'એકાંત સુખ' કહે છે (પૃ૦ ૩૦૬). તેમાં દુઃખનો લેશ પણ નથી. અસ્તિ છતાં નિર્વાણનું રૂપ, સંસ્થાન, વય, પ્રમાણ એ બધું બતાવી શકાતું નથી, એમ નાગસેને સ્વીકાર્યું છે (પૃ૦ ૩૦૯).

૧૬૦. ૧૬. મોક્ષ–આ પક્ષ જૈનોને માન્ય છે.

૧૬૨. ૫. વ્યાપક–જેનો વિસ્તાર વધારે હોય તેને વ્યાપક કહે છે અને જેનો વિસ્તાર ન્યૂન હોય તેને વ્યાપ્ય કહે છે, જેમકે વૃક્ષત્વ અને આમ્રત્વ. આમાં વૃક્ષત્વ એ વિસ્તૃત છે, વ્યાપક છે, જ્યારે આમ્રત્વ એ વૃક્ષત્વથી વ્યાપ્ત છે. આમ હોવાથી જ્યાં વૃક્ષત્વ ન હોય ત્યાં

આમ્રત્વ પણ ન હોય, પરંતુ જ્યાં આમ્રત્વ હોય ત્યાં વૃક્ષત્વ અવશ્ય હોવાનું, એટલે આમ્રત્વને હેતુ બનાવી વૃક્ષત્વને સાધ્ય બનાવી શકાય છે, પણ તેથી ઊલટો સાધ્ય-સાધનભાવ બની શકતો નથી.

૧૬૨. ૨૧. **પ્રધ્વંસાભાવ**-પ્રધ્વંસ એટલે વિનાશ. ઘડાનો વિનાશ થવાથી જે તેનો અભાવ થયો તે પ્રધ્વંસાભાવ કહેવાય છે. એટલે કે ઠીંકરા એ ઘડાનો પ્રધ્વંસાભાવ છે.

૧૬૬. ૬. **આત્માની**-આ શંકા નૈયાયિક-વૈશેષિકના મતને અનુસરીને છે તેમને મતે મોક્ષમાં સુખ કે જ્ઞાન આત્મામાં નથી.

૧૬૮. ૧૨. **સ્વતંત્ર સાધન**-જે સાધન-હેતુ વડે સ્વેષ્ટ વસ્તુની સિદ્ધિ કરવામાં આવે તે સ્વતંત્ર સાધન છે, પરંતુ જે હેતુ વડે સ્વેષ્ટ વસ્તુની સિદ્ધિ નહિ પરંતુ પરવાદીને અનિષ્ટ-ની આપત્તિ માત્ર દેવામાં આવે તે પ્રસંગસાધન છે.

———o———

વૃદ્ધિપત્ર

(૧) આચાર્ય જિનભદ્રની કૃતિઓમાં એક ચૂર્ણિનો ઉમેરો કરવો જોઈએ. એ ચૂર્ણિ અનુયોગ દ્વારના શરીર પદ ઉપર છે જેનો અક્ષરશઃ ઉતારો જિનદાસની ચૂર્ણિ અને હરિભદ્રની વૃત્તિમાં થયેલો છે.

(૨) 'વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય'ની ટીકાઓમાં શ્રી. મલયગિરિકૃત ટીકાની પણ ગણના કરવી જોઇએ, એનો ઉલ્લેખ સ્વયં મલયગિરિએ પ્રજ્ઞાપનાની ટીકામાં કરેલ છે એ ટીકાની પ્રતિ સુલભ હોવાનો સંભવ છે.

(૩) સામાન્ય રીતે નિર્યુક્તિકાર તરીકે આ ભદ્રબાહુ જાણીતા છે, તેમનો સમય મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજીના લેખને આધારે પ્રથમ પ્રસ્તાવનામાં સૂચવવામાં આવ્યો છે પણ નિર્યુક્તિ નામના વ્યાખ્યાગ્રંથોની રચના બહુ પહેલેથી ચાલતી આવી છે એના પુરાવા તરીકે અહીં શ્રી અગસ્ત્યસિંહની ચૂર્ણિનો નિર્દેશ કરી શકાય. આ ચૂર્ણિ અત્યાર લગી નામથી પણ જ્ઞાત ન હતી, પણ તે જેસલમીરના ભંડારમાંથી ઉક્ત મુનિશ્રીને ગયે વર્ષે મળી છે. એ ચૂર્ણિ દશવૈકાલિકસૂત્ર ઉપર છે જેમાં દશવૈકાલિક ઉપર લખાયેલ એક વૃત્તિનો પણ નિર્દેશ છે, એ ચૂર્ણિમાં વ્યાખ્યાન કરેલી ગાથાઓ જિનદાસની ચૂર્ણિમાં પણ એની એ છે. હરિભદ્રીય વૃત્તિઓમાં આ ગાથાઓ ઉપરાંત બીજી પણ નિર્યુક્તિ ગાથાઓ છે. અગસ્ત્યસિંહનો સમય માથુરી વાચના અને વાલભી વાચના વચ્ચે ક્યાંક આવે છે. અગસ્ત્યસિંહે સ્વીકારેલો સૂત્ર-પાઠ શ્રીદેવર્દ્ધિગણિએ સ્થિર કરેલ સૂત્રપાઠ કરતાં જુદો જ છે, એથી એમ પણ કલ્પી શકાય કે માથુરી યા નાગાર્જુનીય વાચનાસંમત તે સૂત્રપાઠ હોય. તેથી એમ કહી શકાય કે અગસ્ત્ય-સિંહની ચૂર્ણિમાં આવેલો નિર્યુક્તિભાગ જૂનો છે. અલબત્ત, નવી રચાયેલી નિર્યુક્તિમાં જૂની નિર્યુક્તિ સમાઈ જાય છે. તેથી જેમ ચૂર્ણિગ્રંથોની રચનાપરંપરા જિનદાસ પહેલાંથી ચાલી આવી છે તેમ નિર્યુક્તિની બાબતમાં પણ બન્યું છે આ જોતાં એમ પણ વિચાર આવે છે કે ચતુર્દશપૂર્વી ભદ્રબાહુએ નિર્યુક્તિઓ રચ્યાની પરંપરામાં કાંઈક તથ્ય તો અવશ્ય હોવું જોઈએ.

(૪) જીતકલ્પની ચૂર્ણિના કર્તા તરીકે બૃહત્ક્ષેત્ર–સમાસવૃત્તિના રચયિતા વિક્રમના બારમા સૈકામાં વર્તમાન સિદ્ધસેનસૂરિનો ઉલ્લેખ સંભવ તરીકે પ્રસ્તાવના પૃ. ૪૪ ઉપર પ્રથમ કરવામાં આવ્યો છે. પણ જીતકલ્પ એ આગમિક ગ્રંથ છે એ જોતાં એમ લાગે છે કે તેની ચૂર્ણિના કર્તા કોઈ આગમિક હોવા જોઇએ. એવા આગમિક એક સિદ્ધસેન ક્ષમાશ્રમણનો નિર્દેશ પંચ-કલ્પ ચૂર્ણિ તેમજ હરિભદ્રીય વૃત્તિમાં આવે છે. સંભવ છે કે જીતકલ્પ ચૂર્ણિના કર્તા આ ક્ષમાક્ષમણ સિદ્ધસેન હોય. આ સૂચન એક વિકલ્પ પૂરતું છે.

(૫) ક્ષેત્રસમાસવૃત્તિના કર્તા તરીકે હરિભદ્રનો નિર્દેશ અને તેમનો સમય ૧૧૮૫ પ્રસ્તાવનામાં દર્શાવાયેલ છે. પરંતુ જેસલમીરની તાડપત્રીય પ્રતિ જે અત્યાર લગીમાં મળેલ એ વૃત્તિની નકલોમાં સૌથી પ્રાચીન છે તેમાં ૧૧૮૫નો નિર્દેશ નથી, માત્ર પંચાશીસૂચક અક્ષરો સ્પષ્ટ છે, એટલે "જૈન સાહિત્યનો ઇતિહાસ"ને આધારે નિર્દેશાયેલ ૧૧૮૫ નો સમય પુનર્વિચારણા માગે છે.

(૬) પ્રસ્તાવનામાં કહેવામાં આવ્યું છે કે આ. હેમચંદ્ર મલધારીના હસ્તાક્ષરની નકલ ખંભાતના ભંડારમાં છે, પણ એ પ્રતિની પ્રશસ્તિમાં વપરાયેલ વિશેષણો જોતાં એમ લાગે છે કે તે પ્રતિ મલધારીના હસ્તની ન પણ હોય હા, તેમણે બીજા કોઈ પાસે સામે લખાવી હોય તો તે લખનારે તેવાં વિશેષણો યોજ્યા હોય તેથી હસ્તલિપિનો પ્રશ્ન પુનર્વિચારણા માગે છે.

—સુખલાલ

★

વિશેષાવશ્યકભાષ્યાન્તર્ગત

ગણધરવાદની ગાથાઓ

પ્રસ્તુત પાઠમાં આચાર્ય મલધારી હેમચંદ્રે પોતાની વિશેષાવશ્યકભાષ્યની વ્યાખ્યામાં ગણધરવાદમાં જે ગાથાઓની વ્યાખ્યા કરી છે અથવા જે ગાથાઓ ઉદ્ધૃત કરી છે તેનો જ સમાવેશ કર્યો છે, કારણ કે આ પુસ્તકમાં છપાયેલ ગુજરાતી અનુવાદ ઉક્ત વ્યાખ્યાના આધારે જ કરાયો છે

ઉક્ત ગાથાઓના પાઠની શુદ્ધિનો આધાર ત્રણ પ્રતો છે —

૧. मु० = વિશેષાવશ્યકભાષ્યની મલધારીકૃત વ્યાખ્યા.

૨. को० = વિશેષાવશ્યકભાષ્યની કોટ્યાચાર્યકૃત વ્યાખ્યા.

૩ ता० = જેસલમેરસ્થિત તાડપત્ર ઉપર લખેલ વિશેષા૦ ની પ્રતિ ઉપરથી પૂ૦ મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી મહારાજે પં૦ અમૃતલાલ દ્વારા કરાવેલી નકલ

સામાન્ય રીતે તાડપત્ર પ્રાચીન અને શુદ્ધ હોવાથી તેમાં મળતા પાઠોને જ પ્રાધાન્ય આપ્યું છે. જ્યાં રચનાભેદ અથવા અર્થભેદને કારણે પાઠાન્તરો છે તેની નોંધ લીધી છે; પણ સામાન્ય રીતે વર્ણવિકારને કારણે જે પાઠાન્તરો છે તેની નોંધ લીધી નથી.

[१]

जीवे तुह संदेहो पच्चक्खं जण्ण घेप्पति घडो व्व ।
अच्चंतापच्चक्खं च णत्थि लोए खपुप्फं व ॥ १५४९ ॥

ण य सोऽणुमाणगम्मो जम्हा पच्चक्खपुव्वयं तं पि ।
पुव्वोवलद्धसंबंधसरणतो लिंगलिंगीणं ॥ १५५० ॥

ण य जीवलिंगसंबंधदरिसिणमभू जतो पुणो सरतो ।
तल्लिंगदरिसणातो जीवे संपच्चओ होज्जा ॥ १५५१ ॥

णागमगम्मो वि ततो भिज्जति जं णागमोऽणुमाणातो ।
ण य कासइ पच्चक्खो जीवो [1]जस्सागमो वयणं ॥ १५५२ ॥

---

१. कस्सा० ता० ।

जं चागमा विरुद्धा परोप्परमतो वि संसओ जुत्तो ।
सव्वप्पमाणविसयातीतो जीवो त्ति [1]ते बुद्धी ॥ १५५३ ॥

गोतम! पच्चक्खो च्चिय जीवो जं संसयातिविण्णाणं ।
पच्चक्खं च ण सज्झं जध सुह-दुक्ख[2] सदेहम्मि ॥ १५५४ ॥

कतवं करेमि काहं चाहमहंपच्चयादिमातो य ।
अप्पा सप्पच्चक्खो [3]तिकालकज्जोवदेसातो ॥ १५५५ ॥

[4]किह पडिवण्णमहं ति य किमत्थि त्ति संसओ किध णु? ।
सइ संसयम्मि वाऽयं [5]कस्साहंपच्चओ जुत्तो ॥ १५५६ ॥

जति णत्थि संसयि च्चिय किमत्थि णत्थि त्ति संसओ कस्स? ।
संसइते व सरूवे गोतम! किमसंसयं होज्जा ॥ १५५७ ॥

गुणपच्चक्खत्तणतो गुणी वि जीवो घडो व्व पच्चक्खो ।
घडओ वि घेप्पति गुणी गुणमेत्तग्गहणतो जम्हा ॥ १५५८ ॥

अण्णोऽणण्णो व्व गुणी होज्ज गुणेहिं जति णाम सोऽणण्णो ।
णणु गुणमेत्तग्गहणे घेप्पति जीवो गुणी सक्खं ॥ १५५९ ॥

अध अण्णो तो एवं गुणिणो ण घडातयो वि पच्चक्खा ।
गुणमेत्तग्गहणातो जीवम्मि कतो वियारोऽयं? ॥ १५६० ॥

अध मण्णसि अत्थि गुणी ण तु देहत्थतरं तओ किन्तु ।
देहे णाणातिगुणा सो च्चिय [6]ताणं गुणी जुत्तो ॥ १५६१ ॥

णाणादयो ण देहस्स [7]मुत्तिमत्तातितो घडस्सेव ।
तम्हा णाणातिगुणा जस्स स देहाधियो जीवो ॥ १५६२ ॥

इय तुह देसेणायं पच्चक्खो सव्वधा महं जीवो ।
अविहतणाणत्तणतो तुह विण्णाणं व पडिवज्ज[8] ॥ १५६३ ॥

एवं चिय परदेहेऽणुमाणतो गेण्ह जीवमत्थि त्ति ।
अणुवित्ति-णिवित्तीतो विण्णाणमयं सरूवे व्व[9] ॥ १५६४ ॥

---

१. तो – मु० । २. दुक्खा – मु० । ३. °कज्जावएसाओ – को० । ४ कह – को० मु० । ५. अस्सा° — को० ६. तेसिं मु० को० । ७. देहस्सऽमु – को० । ८. पडिवज्जा मु० । ९. सरूवं व ता० ।

[1]जं च ण लिंगेहिं समं मण्णसि लिंगी जतो पुरा गहितो ।
संगं ससेण व समं ण लिंगतो तोऽणुमेयो सो ॥ १५६५ ॥

[2]सोऽणेगंतो जम्हा लिंगेहिं समं ण दिट्ठपुव्वो वि ।
गहलिंगदरिसणातो गहोऽणुमेयो सरीरम्मि ॥ १५६६ ॥

[3]देहस्सत्थि विधाता पतिणियताकारतो घडस्सेव ।
अक्खाण च करणतो दण्डातीण कुलालो व्व ॥ १५६७ ॥

[4]अत्थिंदियविसयाण आदाणादेयभावतोऽवस्सं ।
कम्मार इवादाता लोए [5]संदास–लोहाणं ॥ १५६८ ॥

भोत्ता देहादीणं भोज्जत्तणतो णरो व्व भत्तस्स ।
संघातातित्तणतो अत्थि य अत्थी [6]घरस्सेव ॥ १५६९ ॥[7]

[8]जो कत्ताति स जीवो सज्झविरुद्धो त्ति ते मती होज्जा ।
मुत्तातिपसंगातो तण्णो संसारिणोऽ[9]दोसो ॥ १५७० ॥

अत्थि च्चिय ते जीवो संसयतो सोम्म थाणुपुरिसो व्व ।
जं संदिद्धं गोतम ! तं तत्थऽण्णत्थ वत्थि धुवं ॥ १५७१ ॥

[10]एवं णाम विसाणं खरस्स पत्तं ण तं खरे चेव ।
अण्णत्थ तदत्थि च्चिय एवं विवरीतगाहे वि ॥ १५७२ ॥

अत्थि अजीवविवक्खो पडिसेधातो घडोऽघडस्सेव ।
णत्थि घडो त्ति [11]व जीवत्थित्तपरो णत्थिसद्दोऽ[12]य ॥ १५७३ ॥

असतो णत्थि णिसेधो संजोगातिपडिसेधतो सिद्धं ।
संजोगातिचतुक्कं पि सिद्धमत्थंतरे णियत ॥ १५७४ ॥

जीवो त्ति सत्थयमिणं सुद्धत्तणतो घडाभिधाणं व ।
जेणत्थेण सयत्थं सो जीवो अध मती हुज्ज ॥ १५७५ ॥

अत्थो देहो च्चिय से तं णो पज्जायवयणभेतातो ।
णाणादिगुणो य जतो भणितो जीवो ण देहो त्ति ॥ १५७६ ॥

---

૧. અહીં તા० પ્રતિમાં પ્રશ્નકર્તાના અર્થવાળા ચોદક શબ્દનું સંક્ષિપ્ત રૂપ ચો० મૂકેલું છે. તે જ પ્રમાણે आ० શબ્દ આચાર્યનો વાચક છે તે પણ આચાર્યના કથનની શરૂઆતમાં તા० પ્રતિમાં મૂકેલો છે. ૨. आ०–ता० । ३. જુઓ गा० ૧૬૬૭. ४. જુઓ गा० ૧૬૬૮ । ५. संडास को० मु० । ६. घडस्सेव ता० । ७. જુઓ गा० ૧૬૬૯ । ८. જુઓ गा० ૧૬૭० । ९. ° णो दोसो — मु० । १०. चो० ता० । ११. य ता० । १२. सद्दो य ता० ।

जीवोऽत्थि वयो सच्चं मव्वयणातोऽवसेसवयणं व ।
सव्वण्णुवयणतो वा अणुमतसव्वण्णुवयणं [1]व ॥ १५७७ ॥

भयरागमोहदोसाभावतो[2] सच्चमणतिवाति च ।
सव्वं चिय मे वयणं जाणयमज्झत्थवयणं व ॥ १५७८ ॥

[3]किध सव्वण्णु त्ति मती जेणाहं सव्वसंसयच्छेत्ता[4] ।
पुच्छसु व जं ण याणसि जेण व ते पच्चओ होज्जा ॥ १५७९ ॥

एवमुवयोगलिंगं गोतम ! सव्व-पमाणसंसिद्धं ।
संसारीतरथावरतमातिभेतं मुणे जीवं ॥ १५८० ॥

[5]जति पुण सो एगो चिय हवेज्ज वोमं व सव्वपिंडेसु ।
[6]गोतम ! [7]तमेगलिंगं पिंडेसु तधा ण जीवो ये ॥ १५८१ ॥

णाणा जीवा कुंभातयो व्व भुवि लक्खणातिभेदातो ।
सुह-दुक्ख-बंध-मोक्खाभावो य जतो तदेगत्ते ॥ १५८२ ॥

जेणोवयोगलिंगो जीवो भिण्णो य सो पतिसरीरं ।
उवयोगो उक्करिसावगरिसतो तेण तेऽणंता ॥ १५८३ ॥

[8]एगत्ते सव्वगततो ण [9]मोक्खादयो णभस्सेव ।
कत्ता भोत्ता मंता ण य संसारी जधाऽऽगासं ॥ १५८४ ॥

एगत्ते णत्थि सुही बहूवघातो त्ति देसणिरुओ व्व ।
बहुतरबद्धत्तणतो ण य मुक्को देसमुक्को व्व ॥ १५८५ ॥

जीवो तणुमेत्तत्थो जध कुंभो तग्गुणोवलंभातो ।
अधवाऽणुवलंभातो भिण्णम्मि घडे पडस्सेव ॥ १५८६ ॥

तम्हा कत्ता भोत्ता बंधो मोक्खो सुहं च दुक्खं च ।
संसरणं च बहुत्तासव्वगतत्तेसु जुत्ताइं ॥ १५८७ ॥

गोतम ! वेदपदाण इमाणमत्थं च तं न याणासि ।
जं विण्णाणघणो च्चिय भूतेहिंतो समुत्थाय ॥ १५८८ ॥

१. वा ता० । २. °भावाओ को० मु० । ३. कह को० मु० । ४ °च्छेई को० मु० । ५. चो० ता० । ६. आ० ता० । ७. तदेग – को० मु० । ८ एगंते ता० । ९. मोक्खा° को० मु० ।

मण्णसि मज्जंगेसु व मतभावो भूतसमुदयब्भूता ।
विण्णाणमेत्तमाता भूतेऽणुविणस्सति स भूयो ॥ १५८९ ॥

अत्थि ण य पेच्चसण्णा जं पुव्वभवेऽभिधाणममुओ त्ति ।
जं भणितं ण भवातो भवंतरं जाति जीवो त्ति ॥ १५९० ।

गोतम! पतत्थमेतं मण्णंतो णत्थि मण्णसे जीवं ।
वक्कंतरेसु य पुणो[1] भणितो जीवो जमत्थि त्ति ॥ १५९१ ॥

अग्गिहवणातिकिरियाफलं तो ससयं कुणसि जीवे ।
मा कुरु ण पदत्थोऽयं इमं पदत्थं णिसामेहि ॥ १५९२ ॥

विण्णाणातोऽणण्णो विण्णाणघणो त्ति सव्वसो[2] वाऽवि ।
स भवति भूतेहितो घडविण्णाणादिभावेण ॥ १५९३ ॥

ताइं च्चिय भूताइं सोऽणुविणस्सइ विणस्समाणाइं ।
अत्थतरोवयोगे कमसो विण्णेयभावेणं ॥ १५९४ ॥

पुव्वावरविण्णाणोवयोगतो विगमसंभवसभावो ।
विण्णाणसंततीए विण्णाणघणोऽयमविणासी ॥ १५९५ ॥

ण य णाणसण्णाऽवतिट्ठते संपतोवयोगातो ।
विण्णाणघणाभिक्खो जीवोऽयं वेदपत[3]विहितो ॥ १५९६ ॥

एवं पि भूतधम्मो णाणं तब्भावभावतो बुद्धी ।
तण्णो तदभावम्मि वि जं णाणं वेतसमयम्मि ॥ १५९७ ॥

अत्थमिते आतिच्चे चन्दे संतासु अग्गिवायासु ।
किंजोतिरयं पुरिसो? अप्पज्जोति त्ति णिद्दिट्ठो ॥ १५९८ ॥

तदभावे भावातो भावे चा[4]ऽभावओ ण तद्धम्मो ।
जध घडभावाभावे विवज्जयातो पडो भिन्नो ॥ १५९९ ॥

एसि वेतपदाण ण तमत्थं वियसि अधव सव्वेसिं ।
अत्थो किं होज्ज सुती विण्णाणं वत्थुभेतो वा ॥ १६०० ॥

जाती दव्व किरिया गुणोऽधवा संसओ स[5] चायुत्तो ॥
अयमेवेति ण वाऽयं ण वत्थुधम्मो जतो जुत्तो ॥ १६०१ ॥

१ पुण ता० । २. सव्वओ वावि मु० । ३. वेयपयविहिओ मु० को० । ४. वाभा० ता० । ५. संसओ तवाजुत्तो मु० को० ।

सव्वं चिय सव्वमयं सपरपज्जायतो जतो णियतं ।
सव्वमसव्वमयं [1]पि य विचित्तरूवं विवक्खातो ॥ १६०२ ॥

सामण्णविसेसमयो तेण पतत्थो विवक्खया जुत्तो ।
वत्थुस्स विस्सरूवो पज्जायावेक्खता सव्वो ॥ १६०३ ॥

छिण्णम्मि संसयम्मी जिणेण जरमरणविप्पमुक्केण ।
सो समणो पव्वइतो पंचहिं सह खंडियसएहिं ॥ १६०४ ॥

एवं कम्मादीसु वि ज सामण्णं तय समायोज्ज ।
जो पुण एत्थ विसेसो समासतो तं पवक्खामि ॥ १६०५ ॥

---

[२]

तं पव्वइतं सोत बितिओ आगच्छती अमरिसेणं ।
वच्चामि णमाणेमि पराजिणिताण तं समणं ॥ १६०६ ॥

छलितो छलातिणा सो मण्णे माइन्दजालतो वावि[2] ।
को जाणति किध[3] वत्तं एत्ताहे वट्टमाणी[3] से ॥ १६०७ ॥

सो पक्खतरमेगं पि जाति जति मे ततो मि तस्सेव ।
सीसत्तं होज्ज गतो वोत्तुं पत्तो जिणसगासं[4] ॥ १६०८ ॥

*आभट्ठो य जिणेणं जाइ-जरा-मरणविप्पमुक्केणं ।
णामेण य गोत्तेण य सव्वण्णू सव्वदरिसी ण ॥ १६०९ ॥

*किं मण्णे अत्थि कम्मं उदाहु णत्थि त्ति संसयो तुज्झं ।
वेतपताण य अत्थं ण याणसे[5] तेसिमो अत्थो ॥ १६१० ॥

कम्मे तुह संदेहो मण्णसि तं णाणगोयरातीतं ।
तुह तमणुमाणसाधणमणुभूतिमयं फलं जस्स ॥ १६११ ॥

अत्थि सुह-दुक्खहेतू कज्जातो बीयमंकुरस्सेव ।
सो दिट्ठो चेव मती वभिचारातो ण तं जुत्तं ॥ १६१२ ॥

१. चिय — ता० । २. वाइ ता० । ३. कह मु० को० । ३ वट्टमाणी से का० । ४. सगासे को० मु० । ५. याणसी — मु० को० ।

* आ निशानवाळी गाथाओ निर्युक्तिनी छे.

जो तुल्लसाधणाण फले विसेसो ण सो विणा हेतुं ।
कज्जत्तणतो गोतम! घडो व्व हेतू य सो[1] कम्मं ॥ १६१३ ॥

बालसरीरं देहंतरपुव्वं इंदियातिमत्तातो ।
जध बालदेहपुव्वो जुवदेहो पुव्वमिह कम्मं ॥ १६१४ ॥

किरियाफलभावातो दाणादीणं फलं किसीए व्व ।
[2]तं चिय दाणादिफल मणप्पसादाति जति बुद्धी ॥ १६१५ ॥

किरियासामण्णातो जं फलमस्सावि तं मतं कम्मं ।
तस्स परिणामरूवं सुह-दुक्खफलं जतो भुज्जो ॥ १६१६ ॥

होज्ज मणोवित्तीए दाणातिकिये व जति फलं बुद्धी ।
तं ण णिमित्तत्तातो पिण्डो व्व घडस्स विण्णेयो ॥ १६१७ ॥

[3]एवं पि दिट्ठफलता [4]किया ण कम्मफला पसत्ता ते ।
सा [5]तम्मत्तफल च्चिय जध मसफलो पसुविणासो ॥ १६१८ ॥

पायं च जीवलोओ वट्टति [6]दिट्ठप्फलासु किरियासु ।
[7]अदिट्ठफलासु पुणो वट्टति णासंखभागो वि ॥ १६१९ ॥

सोम्म! जतो च्चिय जीवा पायं दिट्ठप्फलासु वट्टंति ।
[7]अदिट्ठफलाओ [8]वि हु ताओ पडिवज्ज तेणेव ॥ १६२० ॥

इधरा अदिट्ठरहिता सव्वे मुच्चेज्ज ते अपयत्तेणं[9] ।
[10]अदिट्ठारंभो चेव [11]किलेसबहुलो भवेज्जाहि ॥ १६२१ ॥

जमणिट्ठभोगभाजो बहुतरया जं च णेह मतिपुव्वं ।
अदिट्ठाणिट्ठफलं कोइ वि किरियं समारभते[12] ॥ १६२२ ॥

तेण पडिवज्ज किरिया अदिट्ठेगंतियप्फला सव्वा ।
दिट्ठाणेगंतफला सा वि अदिट्ठाणुभावेण[13] ॥ १६२३ ॥

अधव फलातो कम्मं कज्जत्तणतो पसाहितं पुव्वं ।
परमाणवो घडस्स व किरियाण तय फलं भिन्नं ॥ १६२४ ॥

---

१. से. को० । २. दाणादिफलं त चिय ता० । ३. षा० ता० । ४. किरिया –मु० का० । ५. तम्मेत्त मु० ।–६ दिट्ठफलासु मु० । ७. अदिट्ठ –मु० । ८. वि य ताओ मु० । ९. तेण ता० । १०. अदिट्ठा० मु० । ११. केस० मु० । १२. समारभइ मु० को० । १३. °भावेण मु० को० ।

[1]आह णणु मुत्तमेवं[2] मुत्तं चिय कज्जमुत्तिमत्ताओ ।
इव जह मुत्तत्तणतो घडस्स परमाणवो मुत्ता ॥ १६२५ ॥

तध सुहसंवित्तीतो संबंधे वेतणुब्भवातो य ।
बज्झबलाधाणातो परिणामातो य विण्णेयं ॥ १६२६ ॥

आहार इवाणल इव घडो व्व णेहादिकतबलाधाणो ।
खीरमिवोदाहरणाइं कम्मरूवित्तगमगाइं ॥ १६२७ ॥

अध मतमसिद्धमेतं परिणामातो त्ति सो वि कज्जाओ ।
सिद्धो परिणामो से दधिपरिणामातिव पयस्स ॥ १६२८ ॥

अब्भातिविगाराणं जध वइचित्तं विणा वि कम्मेण ।
तध जति संसारीणं हवेज्ज को णाम तो दोसो ? ॥ १६२९ ॥

कम्मम्मि व को भेतो जध बज्झक्खंधचित्तता सिद्धा ।
तध कम्मपुग्गलाण वि विचित्तता जीवसहिताणं ॥ १६३० ॥

बज्झाण चित्तता जति पडिवण्णा कम्मणो विसेसेणं ।
जीवाणुगतस्स मता भत्तीण व सिप्पिणत्थाणं ॥ १६३१ ॥

तो जति तणुमेत्तं चिय हवेज्ज का कम्मकप्पणा णाम ।
कम्मं पि णणु तणु च्चिय सण्हतरब्भंतरा णवर ॥ १६३२ ॥

को तीय विणा दोसो थूलातो सव्वधा विप्पमुक्कस्स ।
देहग्गहणाभावो ततो य संसारवोच्छित्ती ॥ १६३३ ॥

सव्वविमोक्खावत्ती णिक्कारणतो व्व सव्वसंसारो ।
भवमुक्काण च पुणो संसरणमतो अणासासो ॥ १६३४ ॥

मुत्तस्सामुत्तिमता जीवेण कधं हवेज्ज संबंधो ? ।
सोम्म[1] घडस्स व णभसा जध वा दव्वस्स किरियाए ॥ १६३५ ॥

अधवा पच्चक्खं चियं जीवोवणिबंधणं जध सरीरं ।
[3]चेट्ठइ कम्मयमेव भवंतरे जीवसंजुत्तं ॥ १६३६ ॥

मुत्तेणामुत्तिमतो उवघाताणुग्गहा कध होज्ज[4] ।
जध विण्णाणादीणं मदिरापाणोसधादीहिं ॥ १६३७ ॥

---

१. चो० ता० । २. आ० ता० । ३. चिट्ठइ को० मु० । ४. होज्जा मु० को० ।

अधवा णेगंतोऽयं संसारी [1]सव्वहा अमुत्तो त्ति ।
जमणातिकम्मसंततिपरिणामावण्णरूवो सो ॥ १६३८ ॥

×संताणोऽणातीओ परोप्परं हेतुहेउभावातो ।
[2] देहस्स य कम्मस्स य गोतम! बीयंकुराणं व ॥ १६३९ ॥

कम्मे चासति गोतम! जमग्गिहोत्तादि सग्गकामस्स ।
वेतविहितं विहण्णति दाणातिफलं च लोयम्मि ॥ १६४० ॥

कम्ममणिच्छंतो वा सुद्धं चिय जीवमीस[3]राइं वा ।
मण्णसि देहातीणं जं कत्तारं ण सो जुत्तो ॥ १६४१ ॥

उवकरणाभावातो णिच्चेट्ठाऽमुत्तातितो वा त्ति ।
ईसरदेहारंभे वि तुल्लता वाऽणवत्था वा ॥ १६४२ ॥

अधव सभावं मण्णसि[4] विण्णाणघणादिवेतवक्कातो ।
[5]तध बहुदोसं गोतम! ताणं च पताणमयमत्थो ॥ १६४३ ॥

*छिण्णम्मि संसयम्मी[6] जिणेण जरमरणविप्पमुक्केण ।
सो समणो पव्वइतो पचहिं [7]सह खंडियसतेहिं ॥ १६४४ ॥

---

[३]

*ते पव्वइते सोतुं ततियो आगच्छती जिणसयासे ।
वच्चामि णं[8] वंदामी वंदित्ता पज्जुवासामि ॥ १६४५ ॥

सीसत्तेणोवगता संपदमिदग्गिभूतिणो जस्स ।
तिभुवणकतप्पणामो स महाभागोऽभिगमणिज्जो ॥ १६४६ ॥

[9]तदभिगमणवंदणोवासणाइणा होज्ज पूतपावोऽहं ।
वोच्छिण्णसंसओ वा वोत्तुं पत्तो जिणसगासं[10] ॥ १६४७ ॥

---

१. सव्वतो ता० । २. जीवस्स य ता० । ३. जीवमीसरासि वा (?) ता० । ४. °वेयवुत्ताओ मु० को० । ५. नो को० । तह मु० । ६. संसयम्मि वि ता० । संसयम्मि मु० । ७. पंचहिं अ सं° ता० । ८. णं नथी मु० । ९. तदभिगम-वंदण-णमंसणादिणा होज्ज ता० । १०. सगासे मु० को० ।

× આ ગાથા આગળ પણ આવે છે — નં. ૧૬૬૫.

*आभट्ठो य जिणेणं जाइ-जरा-मरणविप्पमुक्केणं ।
णामेण य गोत्तेण य सव्वण्णू सव्वदरिसी णं ॥ १६४८ ॥

*तज्जीवतस्सरीरं ति [1]संसओ ण वि य पुच्छसे किंचि ।
वेतपताण य अत्थं ण याणसे[2] तेसिमो अत्थो ॥ १६४९ ॥

वसुधातिभूतसमुदयसंभूता चेतण त्ति ते संका ।
पत्तेयमदिट्ठा वि हु मज्जंगमदो व्व समुदाये ॥ १६५० ॥

जध मज्जंगेसु मदो वीसुमदिट्ठो वि समुदये होतुं ।
कालंतरे विणस्सति तध भूतगणम्मि चेतण्णं ॥ १६५१ ॥

पत्तेयमभावातो ण रेणुतेल्लं व समुदये चेता ।
मज्जंगेसुं तु मतो वीसु पि ण सव्वसो णत्थि ॥ १६५२ ॥

भमि-धणि-वितण्हतादी पत्तेयं पि हु जधा मतंगेसु ।
तध जति भूतेसु भवे चेता तो[3] समुदए होज्जा ॥ १६५३ ॥

जति वा सव्वाभावो वीसुं तो किं तदंगणियमोऽयं ।
तस्समुदयणियमो वा अण्णेसु वि तो भवेज्जा हि ॥ १६५४ ॥

भूताणं पत्तेयं पि चेतणा समुदये दरिसणातो ।
जध मज्जंगेसु मदो मति त्ति हेतू ण सिद्धोऽयं ॥ १६५५ ॥

णणु पच्चक्खविरोधो गोतम ! त णाणुमाणभावातो ।
तुह पच्चक्खविरोधो पत्तेय भूतचेत त्ति ॥ १६५६ ॥

भूतिंदियोवलद्धाणुसरणतो तेहिं भिण्णरूवस्स ।
चेता पंचगवक्खोवलद्धपुरिसस्स वा सरतो ॥ १६५७ ॥

तदुवरमे वि सरणतो तव्वावारे वि णोवलंभातो ।
इंदियभिण्णस्स मती पंचगवक्खाणुभविणो व्व ॥ १६५८ ॥

उवलब्भण्णेण विगारगहणतो तदधिओ धुवं अत्थि ।
पुव्वावरवादायणगहणविगारादिपुरिसो व्व ॥ १६५९ ॥

सव्विंदियोवलद्धाणुसरणतो तदधियोऽणुमन्तव्वो ।
जध पंचभिण्णविण्णाणपुरिसविण्णाणसपण्णो ॥ १६६० ॥

---

१. मण्णसे ण ता० । २. याणसी मु० को० । ३. ता ता० ।

विण्णाणंतरपुव्वं बालण्णाणमिह णाणभावातो ।
जध बालण्णाणपुव्वं जुवणाणं तं च देहधियं ॥ १६६१ ॥

पढमो[1]त्थणाभिलासो अण्णाहाराभिलासपुव्वोऽय ।
[2]जध सपताभिलासोऽणुभूतितो सो य देहधियो ॥ १६६२ ॥

बालसरीरं देहंतरपुव्वं इन्दियातिमत्तातो ।
जुवदेहो बालातिव स जस्स देहो स देहि त्ति ॥ १६६३ ॥

अण्णसुहदुक्खपुव्वं सुहाति बालस्स संपतसुहं व ।
अणुभूतिमयत्तणतो अणुभूतिमयो य जीवो त्ति ॥ १६६४ ॥

[3]संताणोऽणातीओ परोप्परं हेतुहेतुभावातो ।
देहस्स य कम्मस्स य गोतम बीयंकुराणं व ॥ १६६५ ॥

तो कम्मसरीराणं कत्तारं करणकज्जभावातो ।
पडिवज्ज तदब्भधियं दंडघडाणं कुलालं व ॥ १६६६ ॥

[4]अत्थि सरीरविधाता पतिणियताकारतो घडस्सेव ।
अक्खाण च करणतो दण्डातीणं कुलालो व्व ॥ १६६७ ॥

[5]अत्थिंदियविसयाणं आदाणादेयभावतोऽवस्सं ।
कम्मार इवादाता लोए संडासलोहाणं ॥ १६६८ ॥

[6]भोत्ता देहातीणं भोज्जत्तणतो णरो व्व भत्तस्स ।
संघातातित्तणतो अत्थी य अत्थी [7]घरस्सेव ॥ १६६९ ॥

[8]जो कत्तातिस जीवो सज्झविरुद्धो त्ति ते मती होज्जा ।
मुत्तातिपसंगातो तं णो संसारिणो[9]ऽदोसो ॥ १६७० ॥

जातिस्सरो ण विगतो सरणातो बालजातिसरणो व्व ।
जध वा [10]सदेसवत्तं णरो सरंतो विदेसम्मि ॥ १६७१ ॥

---

१. पढमो थणा० को० मु० । २. जह बालाहिलासपुव्वो जुवाहिलासा स देहहिओ ॥ को० । ३. આ ગાથા પ્રથમ આવી ગઈ છે, નં. ૧૬૩૯ । ૪. આ ગાથા પ્રથમ આવી ગઈ છે, નં. ૧૫૬૭. ત્યાં देहस्सत्थि विधाता એવું પાઠાંતર છે. ૫. આ ગાથા પુનઃ આવી છે. જુઓ ગા૦ ૧૫૬૮. । ૬. આ ગાથા પુનઃ આવી છે. જુઓ ગા૦ ૧૫૬૯. । ७ घडस्सेव — ता० ૮. આ ગાથા પ્રથમ પણ આવી છે, ગા૦ ૧૫૭૦ । ૯. ०णो दोसो मु० ता० ॥ १०. सदेहवत्त ता० ।

अध मण्णसि खणिओ वि हु सुमरति विण्णाणसंततिगुणातो ।
तहवि सरीरादण्णो सिद्धा विण्णाणसंताणा ॥ १६७२ ॥

ण य सव्वधेव खणियं णाणं पुव्वोवलद्धसरणातो ।
खणिओ ण सरति भूतं जध जम्माणंतरविणट्ठो ॥ १६७३ ॥

जस्सेगमेगवत्थुणमेगंतेण खणियं च विण्णाणं ।
सव्वखणियविण्णाणं तस्साजुत्तं कदाचिदवि ॥ १६७४ ॥

णं सविसयणियतं चिय जम्माणंतरहतं च तं कध णु ।
णाहिति सुबहुअविण्णाणविसयं [1]खणभंगतादीणि ॥ १६७५ ॥

[2]गेण्हेज्ज सव्वभंगं जति य मती सविसयाणुमाणातो ।
तं पि ण जतोऽणुमाणं जुत्तं सत्ताइसिद्धीओ[3] ॥ १६७६ ॥

जाणेज्ज वासणातो[4] सा वि हु [5]वासेंतवासणिज्जाणं ।
जुत्ता[6] समेच्च दोण्हं ण तु जम्माणंतरहतस्स ॥ १६७७ ॥

बहुविण्णाणप्पभवो जुगवमणेगत्थताऽधवेगस्स ।
विण्णाणावत्था वा पडुच्चवित्तीविघातो वा ॥ १६७८ ॥

विण्णाणखणविणासे दोसा इच्चादयो पसज्जंति ।
ण तु ठितसंभूतच्चुतविण्णाणमयम्मि जीवम्मि ॥ १६७९ ॥

तस्स विचित्तावरणक्खओवसमजाइं चित्तरूवाइं ।
खणियाणि य कालंतरवित्तीणि य मइविधाणाइं ॥ १६८० ॥

णिच्चो सताणो सि सव्वावरणपरिक्खये जं च ।
केवलमुदितं केवलभावेणाणंतमविकप्पं ॥ १६८१ ॥

सो जति देहादण्णो तो पविसंतो[7] विणिस्सरंतो वा ।
कीस ण दीसति गोतम ! दुविधाणुवलद्धितो सा[8] य ॥ १६८२ ॥

असतो खरसिंगस्स व सतो वि दूरादिभावतोऽभिहिता ।
सुहुमामुत्तत्तणतो कम्माणुगतस्स जीवस्स ॥ १६८३ ॥

देहाणण्णे व जिए जमग्गिहोत्तादिसग्गकामस्स ।
वेतविहितं विहण्णति दाणादिफलं च लोयम्मि ॥ १६८४ ॥

१. °खयभ° मु० । २ गिण्हिज्ज मु० । ३. °सिद्धीय – ता० । ४ वासणाओ को० । वासणा उ मु० । ५. वासित्ता° को० मु० । ६. जुत्तो– ता० । ७ °सतो व निस्स° मु० । सतो व नीसरंतो को० ८. सात ता० ।

विण्णाणघणादीणं वेदपताणं [1]पदत्थमविदंतो ।
देहाणण्णं मण्णसि ताणं च पताणमयमत्थो ॥ १६८५ ॥

* छिण्णम्मि संसयम्मी जिणेण जरमरणविप्पमुक्केणं ।
सो समणो पव्वइतो पंचहिं सह खंडियसएहिं ॥ १६८६ ॥

---

[४]

* ते पव्वइते सोतुं वियत्तो आगच्छति जिणसगासं ।
वच्चामि ण वंदामि वंदित्ता पज्जुवासामि ॥ १६८७ ॥

* [2]आभट्ठो य जिणेणं जातिजरामरणविप्पमुक्केणं ।
णामेण य गोत्तेण य सव्वण्णू सव्वदरिसी णं ॥ १६८८ ॥

* किं मण्णे[3] पंचभूता अत्थि व णत्थि त्ति संसयो तुज्झ ।
वेदपत ण य अत्थं ण याणसी तेसिमो अत्थो ॥ १६८९ ॥

भूतेसु तुज्झ संका सुविणय-मायोवमाइं होज्ज त्ति ।
ण वियारिज्जताइं भयन्ति जं सव्वधा जुत्ति ॥ १६९० ॥

भूतातिसंसयातो जीवातिसु का कध त्ति ते बुद्धी ।
तं सव्वसुण्णसंकी मण्णसि मायोवमं लोय ॥ १६९१ ॥

जध किर ण सतो परतो णोभयतो णावि अण्णतो सिद्धी ।
भावाणमवेक्खातो वियत्त ! जध दीह-[4]हस्साणं ॥ १६९२ ॥

अत्थित्त-घडेकाणेकता य सव्वेकतादिदोसातो ।
सव्वेऽणभिलप्पा वा सुण्णा वा सव्वधा भावा ॥ १६९३ ॥

जाताजातोभयतो ण जायमाणं च जायते जम्हा ।
अणवत्थाभावोभयदोसातो सुण्णता तम्हा ॥ १६९४ ॥

हेतू-पच्चयसामग्गिवीसु भावेसु णो य जं कज्ज ।
दीसति सामग्गिमयं सव्वाभावे ण सामग्गी ॥ १६९५ ॥

---

१. तमत्थ° मु० को० । २. જુઓ ગા० १६०९ । ३ किं मण्णे अत्थि भूया उयाहु नत्थि को० मु० । ४. दीह–हुस्साण ता० ।

परभागादरिसणतो सव्वाराभागसुहुमतातो य ।
उभयाणुवलंभातो सव्वाणुवलद्धितो सुण्णं ॥ १६९६ ॥

मा [1]कुण वियत्त ! संसयमसति ण संसयसमुब्भवो जुत्तो ।
खकुसुम-खरसिंगेसु व जुत्तो सो थाणु-पुरिसेसु ॥ १६९७ ॥

को वा विसेसहेतू सव्वाभावे वि थाणुपुरिसेसु ।
संका ण खपुप्फादिसु विवज्जयो वा कधण्ण भवे ॥ १६९८ ॥

पच्चक्खतोणुमाणादागमतो वा पसिद्धिरत्थाणं ।
सव्वप्पमाणविसयाभावे किध संसओ जुत्तो ॥ १६९९ ॥

जं संसयादयो णाणपज्जया तं च णेयसम्बद्धं ।
सव्वण्णेयाभावे ण संसयो तेण ते जुत्तो ॥ १७०० ॥

संति च्चिय ते भावा संसयतो सोम्म ! थाणु-पुरिसो व्व ।
अथ दिट्ठंतमसिद्ध मण्णसि णणु संसयाभावो ॥ १७०१ ॥

[2]सव्वाभावे वि मती संदेहो सिमिणए व्व णो तं च ।
ज सरणातिणिमित्तो सिमिणो ण तु सव्वधाभावो ॥ १७०२ ॥

अणुभूतदिट्ठचिंतितसुतपयतिविकारदेवताणूया[3] ।
सिमिणस्स णिमित्ताइं पुण्णं पावं च णाभावो ॥ १७०३ ॥

विण्णाणमयत्तणतो घडविण्णाणं व सिमिणओ भावो ।
अधवा विहितणिमित्तो घडो व्व णेमित्तियत्तातो ॥ १७०४ ॥

सव्वाभावे च कतो सिमिणोऽसिमिणो त्ति सच्चमलियं ति ।
गन्धव्वपुरं पाडलिपुत्तं [4]तच्चोवयारो त्ति ॥ १७०५ ॥

कज्जं ति कारण ति य सज्झमिणं साधणं ति कत्त त्ति ।
वत्ता वयणं वच्चं परपक्खोऽयं सपक्खोऽयं ॥ १७०६ ॥

किंचेह थिरदवोसिणचलताऽरूवित्तणाइं णियताइं ।
सद्दादयो य गज्झा सोत्तादीयाइं गहणाइं ॥ १७०७ ॥

समता विवज्जओ वा सव्वग्गहणं च किण्ण सुण्णम्मि ।
किं सुण्णता व सम्म सग्गाहो किं व मिच्छत्तं ॥ १७०८ ॥

---

१. कुरु को० मु० । २. चो० ता० । ३. °ताणूगा ता० । ४ तत्थाव° को० मु० ।

किध सपरोभयबुद्धी कधं च तेसिं परोप्परमसिद्धी ।
अध परमतीए भण्णति सपरमतिविसेसणं कत्तो ॥ १७०९ ॥

जुगवं कमेण वा ते विण्णाणं होज्ज [1]दीहहस्सेसु ।
जति जुगवं कावेक्खा कमेण पुव्वम्मि काऽवेक्खा ॥ १७१० ॥

आतिमविण्णाणं वा जं बालस्सेह तस्स काऽवेक्खा ।
तुल्लेसु वि[2] कावेक्खा परोप्परं लोयणदुगे व्व ॥ १७११ ॥

किं [3]हस्सातो दीहे दीहातो चेव किण्ण दीहम्मि ।
कीस व ण खपुप्फातो किण्ण खपुप्फे खपुप्फातो ॥ १७१२ ॥

किं वाऽवेक्खाए च्चिय होज्ज मती वा सभाव एवाय ।
सो [4]भावो त्ति सभावो वञ्झापुत्ते ण सो जुत्तो ॥ १७१३ ॥

होज्जावेक्खातो वा विण्णाणं वाभिधाणमेत्तं वा ।
दीहं ति व [5]हस्सं ति व ण तु सत्ता सेसधम्मा वा ॥ १७१४ ॥

इधरा हस्साभावे सव्वविणासो हवेज्ज दीहस्स ।
ण य सो तम्हा सत्तादयोऽणवेक्खा घडादीणं ॥ १७१५ ॥

जाऽवि अवेक्खाऽवेक्खणमवेक्खयावेक्खणिज्जमणवेक्खा ।
सा ण मता सव्वेसु वि संतेसु ण सुण्णता णाम ॥ १७१६ ॥

किंचि सतो तध परतो तदुभयतो किंचि णिच्चसिद्धं पि ।
जलदो घडओ पुरिसो [6]णभं च ववहारतो णेयं ॥ १७१७ ॥

णिच्छयतो पुण बाहिरणिमित्तमेत्तोवयोगतो सव्वं ।
होति सतो जमभावो ण सिज्झति णिमित्तभावे वि ॥ १७१८ ॥

अत्थित्तघडेकाणेगता य पज्जायमेत्तचिंतेय ।
अत्थि घडे पडिवण्णे इधरा सा किं ण खरसिंगे ॥ १७१९ ॥

घडसुण्णअण्णताए वि सुण्णता का घडाधिया सोम्म ।
एकत्ते घडओ च्चिय ण सुण्णता णाम धडधम्मो ॥ १७२० ॥

विण्णाणवयणवादीणमेगता तो तदत्थिता सिद्धा ।
अण्णत्ते अण्णाणी णिव्वयणो वा कधं वादी ॥ १७२१ ॥

---

१. दीहहुस्सेसु ता० । २. व मु० को० । ३. हुस्सा° ता० । ४. सा भावो ता० । ५. हुस्सं ता० । ६. तह मु०, महं को० ।

घडसत्ता घडधम्मो[1] ततोऽणण्णो पडादितो भिण्णो ।
अत्थि त्ति तेण भणिते को घड एवेति णियमोऽयं ॥ १७२२ ॥

जं वा जदत्थि तं तं घडो त्ति सव्वघडतापसंगो को ।
भणिते घडोत्थि[2] व कधं सव्वत्थित्तावरोधो त्ति ॥ १७२३ ॥

अत्थि त्ति तेण भणिते घडोऽघडो वा घडो तु अत्थेव ।
चूतोऽचूतो व्व दुमो चूतो तु जधा दुमो णियमा ॥ १७२४ ॥

किं तं जातं ति मती जाताजातोभयं पि जमजातं[3] ।
अध जातं पि ण जातं किं ण खपुप्फे वियारोऽयं ॥ १७२५ ॥

जति सव्वधा ण जातं किं जम्माणंतरं तदुवलम्भो ।
पुव्वं वाऽणुवलम्भो पुणो वि कालान्तरहतस्स ॥ १७२६ ॥

अध सव्वधा ण जातं जातं सुण्णवयणं तधा भावा ।
अध जातं पि ण जातं पभासिता[4] सुण्णता केण ? ॥ १७२७ ॥

जायति जातमजातं जाताजातमध जायमाणं च ।
कज्जमिह विवक्खयाए ण जायए सव्वधा किंचि ॥ १७२८ ॥

रूवि त्ति जाति जातो कुंभो संठाणतो पुणरजातो ।
जाताजातो दोहि वि तस्समयं जायमाणो त्ति ॥ १७२९ ॥

पुव्वकतो तु घडतया परपज्जाएहि तदुभएहि च ।
जायंतो य पडतया ण जायते सव्वधा कुम्भो ॥ १७३० ॥

वोमादिणिच्चजातं ण जायते तेण सव्वधा सोम्म ।
इय दव्वतया सव्वं भयणीजं पज्जवगतीय[5] ॥ १७३१ ॥

दीसति सामग्गीमयं सव्वमिहत्थि ण य सा णणु विरुद्धं ।
घेप्पति व ण पच्चक्खं किं [6]कच्छभरोमसामग्गी ॥ १७३२ ॥

सामग्गिमयो वत्ता वयणं चत्थि जति तो कतो सुण्णं ।
अध णत्थि केण भणितं वयणाभावे सुतं केण ? ॥ १७३३ ॥

जेण चेव ण वत्ता वयणं वा तो ण संति वयणिज्जा ।
भावा तो सुण्णमिदं वयमिणं[7] सच्चमलियं वा ? ॥ १७३४ ॥

---

१. °धम्मा ता० । २ घडो त्ति ता० को० । ३. अदजाय को० मु० ।
४. पयासिया मु० । ५. पज्जवगईए मु० को० ६. कच्छवरोम° मु० ७ वयणमिदं मु० को० ।

जति सव्वं णाभावो अधालियं ण प्पमाणमेतं ति ।
अब्भुवगत ति व मती णाभावे [1]जुज्जए तं पि ॥ १७३५ ॥

सिकतासु किण्ण तेल्लं सामग्गीतो तिलेसु व[2] किमत्थि ।
किं व ण सव्वं सिज्झइ सामग्गीतो खपुप्फाणं ॥ १७३६ ॥

सव्वं सामग्गिमयं णेगतोयं जतोऽणुरप्पदेसो ।
अध सो वि सप्पदेसो जत्थात्थ्था स परमाणू ॥ १७३७ ॥

दीसति सामग्गिमयं ण याणवो संति णणु विरुद्धमिदं[3] ।
किं वाणूणमभावे निप्फण्णमिणं खपुप्फेहिं ॥ १७३८ ॥

देसस्साराभागो घेप्पति ण य सो त्थि[4] णणु विरुद्धमित ।
सव्वाभावे वि ण सो घेप्पति किं खरविसाणस्स ॥ १७३९ ॥

परभागादरिसणतो णाराभागो वि किमणुमाण ते ।[5]
आराभागग्गहणे किं व ण परभागसंसिद्धी ? ॥ १७४० ॥

सव्वाभावे वि कतो आरा-पर-मज्झभागणाणत्तं ।
अध परमतीय भण्णति स-परमइविसेसणं कत्तो ॥ १७४१ ॥

आर-पर-मज्झभागा पडिवण्णा जति ण सुण्णता णाम ।
अप्पडिवण्णेसु वि का विकप्पणा खरविसाणस्स ॥ १७४२ ॥

सव्वाभावे वाराभागो किं दीसते ण [6]परभागो ।
सव्वागहणं व ण किं किं वा ण विवज्जओ होति ? ॥ १७४३ ॥

परभागदरिसणं वा फलिहादीणं ति ते धुव सति ।
जति वा ते वि ण मता परभागादरिसणमहेऊ ॥ १७४४ ॥

सव्वादरिसणतो च्चिय ण भण्णते कीस भणति त णाम ।
पुव्वब्भुवगतहाणि[7] पच्चक्खविरोधता[8] चेव ॥ १७४५ ॥

णत्थि पर-मज्झभागा अप्पच्चक्खत्ततो मती होज्ज ।
णणु अक्खत्थावत्ती अप्पच्चक्खत्तहाणी वा ॥ १७४६ ॥

---

१. जुत्तमेतं पि ता० । जुत्तमेय ति मु० । २ वि० मु० को० । ३. °मित ता० । °सिणं को० । ४. सो त्ति णणु मु० को० । ५ ति° मु० ता० । ६. परिभागो ता० । ७. °हाणी मु० को० । ८. विरोहओ मु० को० ।

अत्थि अपच्चक्खं पि हु जध भवतो संसयातिविण्णाणं ।
अध णत्थि सुण्णता का कास य केणोवलद्धा वा ॥ १७४७ ॥

पच्चक्खेसु ण जुत्तो तुह भूमि-जलाणलेसु संदेहो ।
अणिलागासेसु भवे सो वि ण [1]कज्जोणुमाणातो ॥ १७४८ ॥

अत्थि [2]अदेस्सापादितफरिसातीणं गुणी गुणत्तणतो ।
रूवस्स घडो व्व गुणी जो तेसिं सोऽणिलो णामं ॥ १७४९ ॥

अत्थि वसुधातिभाणं तोयस्स घडो व्व मुत्तिमत्तातो ।
जं भूताणं भाणं तं वोमं वत्स ! सुव्वत्तं ॥ १७५० ॥

एवं पच्चक्खादिप्पमाणसिद्धाइं सोम्म ! पडिवज्ज ।
जीवसरीराधारोवयोगधम्माइं भूताइं ॥ १७५१ ॥

किध सज्जीवाइं मती तल्लिंगातोऽणिलावसाणाइं ।
वोमं विमुत्तिभावादाधारो चेव ण सजीवं ॥ १७५२ ॥

जम्म-जरा-जीवण मरण-रोहणा-हारदोहलामयतो ।
रोग-तिगिच्छातीहि य णारि व्व सचेतणा तरवो ॥ १७५३ ॥

[3]छिक्कप्परोइया [4]छिक्कमत्तसंकोयतो कुलिंगो व्व ।
आसयसंचारातो वियत्त ! वल्लीवितणाई ॥ १७५४ ॥

सम्मादयो य सावावबोधसंकोयणादितोऽभिमया[5] ।
बउलातओ य सद्दातिविसय[6]कालोवलंभातो ॥ १७५५ ॥

मंसंकुरो व्व सामाणजातिरूवंकुरोवलंभातो ।
तरुगण-विद्दुम-लवणो-वलादयो सासयावत्था ॥ १७५६ ॥

भूमिक्खतसाभाविसंभवतो दद्दुरो व्व जलमुत्तं ।
अहवा मच्छो व्व सभाववोमसंभूतपातातो ॥ १७५७ ॥

अपरप्पेरिततिरियाणियमितदिग्गमणतोऽणिलो गो व्व ।
अणलो आहारातो विद्धि-विगारोवलंभातो ॥ १७५८ ॥

तणवोऽणब्भातिविकारमुत्तजातित्ततोऽणिलंताइं ।
सत्थासत्थहताओ णिज्जीवसजीवरूवाओ ॥ १७५९ ॥

---

१. ण जुत्तोणुमाणाओ को० मु० । २ अदिस्सा° मु०, अद्दिसा° को० । ३. छिक्कपरो को० मु० । ४ मेत्त को० मु० । ५. °भिमतो ता० । ६. °कालाव° ता० ।

सिज्झंति सोम्म बहुसो जीवा णवसत्तसंभवो ण वि य ।
परिमितदेसो लोगो ण संति चेगिंदिया जेसिं ॥ १७६० ॥

तेसिं भवविच्छित्ती पावति णेट्ठा य सा जतो तेणं ।
सिद्धमणंता जीवा भूताधारा य तेऽवस्स ॥ १७६१ ॥

एवममहिंसाऽभावो जीवघणंति ण य तं जतोऽभिहितं ।
सत्थोवहतमजीवं ण य जीवघण ति तो हिंसा ॥ १७६२ ॥

ण य घायउ[1] त्ति हिंसो णाव तेंतो त्ति णिच्छितमहिंसो ।
ण विरलजीवमहिंसो ण य जीवघणो त्ति तो हिंसो[2] ॥ १७६३ ॥

अहणंतो वि हु हिंसो दुट्ठत्तणओ मतो अहिमरो व्व ।
बाधेंतो[3] वि ण हिंसो सुद्धत्तणतो जधा वेज्जो ॥ १७६४ ॥

पंचसमितो तिगुत्तो णाणी अविहिंसओ ण विवरीतो ।
होतु व संपत्ती से मा वा जीवोवरोधेण ॥ १७६५ ॥

असुभो जो परिणामो सा हिंसा सो तु बाहिरणिमित्तं ।
को वि अवेक्खेज्ज ण वा जम्हाऽणेगंतियं बज्झं ॥ १७६६ ॥

असुभपरिणामहेऊ[4] जीवाबाधो त्ति तो मतं हिंसा ।
जस्स तु ण सो णिमित्तं संतो वि ण तस्स सा हिंसा ॥ १७६७ ॥

सद्दातयो रतिफला ण वीतमोहस्स भावसुद्धीतो ।
जध तध जीवाबाधो ण सुद्धमणसो वि हिंसाए ॥ १७६८ ॥

* छिण्णम्मि संसयम्मिं जिणेण जरा-मरणविप्पमुक्केणं ।
सो समणो पव्वइतो पंचहिं सह खंडियसतेहिं ॥ १७६९ ॥

---

१. घातइ त्ति ता० । २ हिंसा ता० । ३. बाहिंतो न वि मु० को० । ४. हेउं ता० ।

[५]

*ते पव्वइते सोतुं सुधम्मा[1] आगच्छती[2] जिणसगासं ।
वच्चामि ण वंदामि[3] वंदित्ता पज्जुवासामि ॥ १७७० ॥

*आभट्ठो य जिणेणं जाति-जरा-मरणविप्पमुक्केणं ।
णामेण य गोत्तेण य सव्वण्णू सव्वदरिसी णं ॥ १७७१ ॥

*किं मण्णे जारिसो इधभवम्मि सो तारिसो परभवे वि ।
वेतपताण य अत्थं ण याणसी तेसिमो अत्थो ॥ १७७२ ॥

कारणसरिसं कज्जं बीयस्सेवंकुरो[4]त्ति मण्णंतो ।
इधभवसरिसं सव्वं जमवेसि परे वि [5]तदजुत्तं ॥ १७७३ ॥

जाति सरो [6]संगातो भूतणओ [7]सरिसवाणुलित्तातो ।
संजायति गोलोमाऽविलोमसंजोगतो दुव्वा ॥ १७७४ ॥

[8]इति रुक्खायु-वेते जोणिविधाणे य विसरिसेहितो ।
दीसति जम्हा जम्मं सुधम्म ! [9]तं णायमेगंतो ॥ १७७५ ॥

अधव जतो च्चिय बीयाणुरूवजम्मं मतं ततो चेव ।
[10]जीवं गेण्ह भवातो भवंतरे चित्तपरिणामं ॥ १७७६ ॥

जेण भवंकुरबीयं कम्मं चित्तं च तं जतोभिहितं ।
[11]हेतुविचित्तत्तणओ [12]भवंकुरविचित्तया तेण ॥ १७७७ ॥

जति पडिवण्णं कम्मं हेतुविचित्तत्ततो विचित्तं च ।
तो तप्फलं पि चित्तं [13]पवज्ज संसारिणो सोम्म ॥ १७७८ ॥

चित्तं संसारित्तं विचित्तकम्मफलभावतो हेतू ।
इध चित्तं चित्ताणं कम्माण फलं व लोगम्मि ॥ १७७९ ॥

चित्ता कम्मपरिणती पोग्गलपरिणामतो जधा बज्झा[14] ।
कम्माण चित्तता पुण तद्धेतुविचित्तभावातो ॥ १७८० ॥

---

१. सुहुम मु० । सुहम्म को० । २. आगच्छइ को० मु० । ३ वंदामी मु० । ४. °कुरोव्व ता० । ५. तमजुत्तं मु० को० । ६. सिंगाओ° मु० को० । ७. सासवाणु° मु० को० । ८. जति ता० । ९. तो मु० । १० जीयं ता० । ११. वियत्तत्तणतो ता० । १२. वियत्तता ता० । १३. पव्वज्ज ता० । १४. बज्झ ता० ।

अधवा इधभवसरिसो परलोगो त्ति जति संमतो तेणं ।
कम्मफलं पि इधभवसरिसं पडिवज्ज परलोगे ॥ १७८१ ॥

किं भणितमिधं मणुया णाणागतिकम्मकारिणो संति ।
जति ते तप्फलभाजो परे वि तो सरिसता जुत्ता ॥ १७८२ ॥

अध इध सफलं कम्मं ण परे तो सव्वधा ण सरिसत्तं ।
अकतागमकतणासो[1] कम्माभावोऽधवा पत्तो ॥ १७८३ ॥

कम्माभावे वि[2] कतो भवंतरं सरिसता व तदभावे ।
णिक्कारणतो य भवो जति तो णासो वि तध चेव ॥ १७८४ ॥

कम्माभावे वि मती को दोसो होज्ज जति सभावोऽयं ।
जध कारणाणुरूवं घडातिकज्जं सभावेणं ॥ १७८५ ॥

होज्ज सभावो वत्थुं णिक्कारणता व वत्थुधम्मो वा ।
जति वत्थुं णत्थि तओऽणुवलद्धीतो खपुप्फं व ॥ १७८६ ॥

अच्चंतमणुवलद्धो वि अध तओ अत्थि णत्थि किं कम्मं ।
हेतू व तदत्थित्ते जो णणु कम्मस्स वि स एव ॥ १७८७ ॥

कम्मस्स वाभिहाणं हेतु[3]सभावो त्ति होतु को दोसो ।
णिच्चं व सो सभावो सरिसो एत्थं च को हेतू ॥ १७८८ ॥

सो मुत्तोऽमुत्तो वा जति मुत्तो तो ण सव्वधा सरिसो ।
परिणामतो पयं पि व ण देहहेतू जति अमुत्तो ॥ १७८९ ॥

उवकरणाभावातो ण य भवति सुधम्म सो अमुत्तो त्ति[4] ।
कज्जस्स मुत्तिमत्ता सुहसंवितातितो चेव ॥ १७९० ॥

अधवाऽकारणतो च्चिय सभावतो तो वि[5] सरिसता कत्तो ।
किमकारणतो ण भवे विसरिसता किं व विच्छित्ती ॥ १७९१ ॥

अध[6] वि सभावो धम्मो वत्थुस्स ण सो वि सरिसओ णिच्चं ।
उप्पात-ट्ठिति-भंगा चित्ता ज वत्थुपज्जाया ॥ १७९२ ॥

कम्मस्स वि परिणामो सुधम्म ! धम्मो स पोग्गलमयस्स ।
हेतू चित्तो जगतो होति सभावो त्ति को दोसो ॥ १७९३ ॥

---

१. °णासा मु० । २. य कतो मु० को० । ३. होज्ज सभावो मु० को० । ४. अमुत्तो वि को० मु० । ५. तो व ता० । ६. अहव मु० ।

अधवा सव्वं वत्थुं पतिक्खणं चिय सुधम्म ! धम्मेहिं ।
संभवति वेति केहि य[1] केहि य[1] तदवत्थमवत्थं ॥ १७९४ ॥

तं अप्पणो वि सरिसं ण पुव्वधम्मेहिं पच्छिमिल्लाणं ।
सकलस्स तिभुवणस्स य सरिसं सामण्णधम्मेहिं ॥ १७९५ ॥

को सव्वधेव सरिसोऽसरिसो वा इधभवे परभवे वा ।
सरिसासरिसं सव्वं णिच्चाणिच्चातिरूवं च ॥ १७९६ ॥

जध णियएहिं वि सरिसो ण जुवा सुविबालवुड्ढधम्मेहिं ।
जगतो वि[2] समो सत्तादिएहिं तध परभवे जीवो ॥ १७९७ ॥

मणुओ देवीभूतो सरिसो सत्तादिएहिं जगतो वि ।
देवादीहि विसरिसो णिच्चाणिच्चो वि एमेय ॥ १७९८ ॥

उक्करिसावकरिसता ण समाणाए वि होंति[3] जातीए ।
सरिसग्गाहे जम्हा दाणातिफलं वि(?)या तम्हा[4] ॥ १७९९ ॥

ज च सियालो वइ[5] एस जायते वेतविहितमिच्चादि ।
सग्गीयं[6] जण्णफलं तमसंबद्धं सरिसताए ॥ १८०० ॥

* छिण्णम्मि संसयम्मिं जिणेण जर-मरणविप्पमुक्केणं ।
सो समणो पव्वइतो पंचहि सह खंडियसएहिं ॥ १८०१ ॥

---

[६]

* ते पव्वइते सोतुं मंडिओ आगच्छती जिणसगासं ।
वच्चामि ण वंदामि वंदित्ता पज्जुवासामि ॥ १८०२ ॥

* आभट्ठो य जिणेणं जाइ-जरा-मरणविप्पमुक्केण ।
नामेण य गोत्तेण य सव्वण्णू सव्वदरिसी णं ॥ १८०३ ॥

* किं मण्णे बंध-मोक्खा संति त्ति संसयो तुज्झ ।
वेतपताणं य अत्थं ण याणसी तेसिमो अत्थो ॥ १८०४ ॥

१. वि मु० को । २. य ता० । ३. वि जेण जातीए मु० को० । ४. जम्हा ता० । ५. इव एस ता० । ६. सग्गीयं जं च फलं मु० को० ।

तं मण्णसि जति बंधो जोगो जीवस्स कम्मणा समयं ।
पुव्वं पच्छा जीवो कम्मं व समं व ते होज्जा ॥ १८०५ ॥

ण हि पुव्वमहेतूतो खरसिंगं वातसंभवो जुत्तो ।
णिक्कारणजातस्स य णिक्कारणतो च्चिय विणासो ॥ १८०६ ॥

अधवाणाति च्चिय सो णिक्कारणतो ण कम्मजोगो से ।
[1]अह णिक्कारणतो सो मुक्कस्स वि होहिति स भुज्जो ॥ १८०७ ॥

होज्ज [2]व स णिच्चमुक्को बंधाभावम्मि को व से मोक्खो ।
ण हि मुक्कव्ववदेसो बंधाभावे मतो णभसो ॥ १८०८ ॥

ण य कम्मस्स वि पुव्वं कत्तुरभावे समुब्भवो जुत्तो ।
णिक्कारणतो सो वि य तध जुगवुप्पत्तिभावो[3] य ॥ १८०९ ॥

ण हि कत्ता कज्जं ति य जुगवुप्पत्तीय [4]जीवकम्माणं ।
जुत्तो ववदेसोऽयं जध लोए गोविसाणाणं ॥ १८१० ॥

होज्जाणातीयो वा संबंधो तध वि ण घडते मोक्खो ।
जोऽणाती सोऽणंतो जीव-णभाणं व संबंधो ॥ १८११ ॥

इय जुत्तीय ण घडते सुव्वति य सुतीसु[5] बंधमोक्खो[6]त्ति ।
तेण तुह संसओऽयं ण य कज्जो यं जधा सुणसु ॥ १८१२ ॥

संताणोऽणातीओ परोप्परं हेतुहेतुभावातो ।
देहस्स य कम्मस्स य मंडिय ! बीयंकुराणं व ॥ १८१३ ॥

अत्थि स देहो जो कम्मकारणं जो य कज्जमण्णस्स ।
कम्मं च देहकारणमत्थि य जं कज्जमण्णस्स ॥ १८१४ ॥

कत्ता जीवो कम्मस्स करणतो जध घडस्स घडकारो ।
एवं चिय देहस्स वि कम्मकरणसंभवातो त्ति ॥ १८१५ ॥

कम्मं करणमसिद्धं व ते मती कज्जतो[7] य तं सिद्धं ।
किरियाफलदो य पुणो पडिवज्ज तमग्गिभूति व्व ॥ १८१६ ॥

जं संताणोणाती तेणाणतोऽवि णायमेगंतो ।
दीसति संतो वि जतो कत्थ[8]ति बीयंकुरादीणं[9] ॥ १८१७ ॥

---

१. अवि ता० । २. होज्ज स मु० । ३. °भावे य मु० को० । ४. कम्मभावाणं ता० । ५. सुतीए को० । ६. मोक्खा त्ति मु० । ७. कज्जतो तयं सिद्धं मु० को० । ८. कत्थइ मु० को० । ९. °कुराईणं मु० को० । °दीणं व ता०

अण्णतरमणिव्वत्तितवज्जं बीयंकुराण जं विहितं ।
तत्थ हतो संताणो कुक्कुडि-अण्डातियाणं च ॥ १८१८ ॥

जधवेह कंचणोवलसंजोगोऽणातिसंततिगतो वि ।
वोच्छिज्जति सोवाय तध जोगो जीवकम्माणं ॥ १८१९ ॥

तो किं जीवणभाणं व[1] जोगो अध कंचणोवलाणं व ।
जीवस्स य कम्मस्स य भण्णति दुविधो वि ण विरुद्धो ॥ १८२० ॥

पढमोऽ[2]भव्वाणं चिय भव्वाणं कंचणोवलाणं व ।
जीवत्ते सामण्णे भव्वोऽभव्वो त्ति को भेतो ॥ १८२१ ॥

होतु व[3] जति कम्मकतो ण विरोधो णारगातिभेदो व्व ।
भणध य भव्वाऽभव्वा सभावतो तेण संदेहो ॥ १८२२ ॥

दव्वातित्ते तुल्ले जीवणभाणं सभावतो भेतो ।
जीवाजीवातिगतो जध तध भव्वेतरविसेसो ॥ १८२३ ॥

एवं पि भव्वभावो जीवत्तं पि व सभावजातीतो ।
पावति णिच्चो तम्मि य तदवत्थे णत्थि [4]णिव्वाणं ॥ १८२४ ॥

जध घडपुव्वाभावोऽणातिसभावो वि सनिधणो एवं ।
जतिभव्वत्ताभावो भवेज्ज किरियाय को दोसो ॥ १८२५ ॥

अणुदाहरणमभावो खरसिंगं पि व मती ण तं जम्हा ।
भावो च्चिय स विसिट्ठो कुंभाणुप्पत्तिमेत्तेणं ॥ १८२६ ॥

[5]एवं भव्वुच्छेतो कोट्ठागारस्स वावचयतो त्ति ।
त णाणंतत्तणतोऽणागतकालंबराणं व ॥ १८२७ ॥

जं चातीताणागतकाला तुल्ला जतो य संसिद्धो ।
एक्को अणंतभागो भव्वाणमतीतकालेणं ॥ १८२८ ॥

एस्सेण तत्तियो च्चिय जुत्तो जं तो वि सव्वभव्वाणं ।
जुत्तो ण समुच्छेदो होज्ज मती [6]किध मतं सिद्धं ॥ १८२९ ॥

भव्वाणमणंतत्तणमणंतभागो व किध व मुक्को सिं ।
कालादओ व्व मंडिय ! मह वयणातो [7]व पडिवज्ज ॥ १८३० ॥

---

१. व अह जोगो कंचणो° मु० को० । २. पढमो वाभव्वाणं भव्वाणं मु० को० । ३. होतु जति मु० । ४. णेव्वाणं ता० । ५. चो० ता० । ६. कहमिण सिद्ध मु० को० । ७. व ता० ।

सब्भूतमिणं गेण्हसु मह वयणातोऽवसेसवयणं व ।
सव्वण्णुतादितो वा [1]जाणयमज्झत्थवयणं व ॥ १८३१ ॥

भण्णसि किध सव्वण्णू सव्वेसिं सव्वसंसयच्छेत्ता ।
दिट्ठंताभावम्मि वि पुच्छतु जो संसयो जस्स ॥ १८३२ ॥

[2]भव्वा वि ण सिज्झिस्संति केइ कालेण जति वि सव्वेण ।
णणु ते वि अभव्वच्चिय किं वा भव्वत्तणं तेसिं ॥ १८३३ ॥

[3]भण्णति भव्वो जोग्गो ण य जोग्गत्तेण[4] सिज्झते सव्वो ।
जध जोग्गम्मि वि दलिते [5]सव्वत्थ ण कीरते पडिमा ॥ १८३४ ॥

जध वा स एव पासाण-कणगजोग्गो वियोगजोग्गो वि ।
ण विजुज्जति सव्वो च्चिय स विउज्जति जस्स संपत्ती ॥ १८३५ ॥

किं पुण जा संपत्ती सा जोगस्स[6] एव ण तु [7]अजोग्गस्स ।
तध जो मोक्खो णियमा सो भव्वाण ण इतरेसिं ॥ १८३६ ॥

[8]कतकादिमत्तणातो मोक्खो णिच्चो ण होति कुंभो व्व ।
णो पद्धंसाभावो भुवि तद्धम्मा वि जं णिच्चो ॥ १८३७ ॥

अणुदाहरणमभावो एसो वि मती ण तं जतो णियओ[9] ।
कुंभविणासविसिट्ठो भावो च्चिय पोग्गलमयोऽयं[10] ॥ १८३८ ॥

[11]किं वेगंतेण कतं पोग्गलमेत्तविलयम्मि जीवस्स ।
किं णिव्वत्तितमधियं णभसो घडमेत्तविलयम्मि ॥ १८३९ ॥

सोऽणवराधो व्व पुणो ण बज्झते बंधकारणाभावा ।
जोगो[12] य बंधहेतू ण य सो[13] तस्सासरीरो त्ति ॥ १८४० ॥

ण पुणो तस्स पसूती बीजाभावादिहंकुरस्सेव ।
बीयं च तस्स कम्मं ण य तस्स तयं ततो णिच्चो ॥ १८४१ ॥

दव्वामुत्तत्तणतो णभं व्व णिच्चो मतो स दव्वनया ।
सव्वगतत्तावत्ती मति त्ति त णाणुमाणातो ॥ १८४२ ॥

---

१. जाणसु को० । २. चो० ता० । ३. आ० ता० । ४. जोग्गो तण ता० । ५. सव्वम्मि मु० । ६. जोगस्स ता० । ७. अजोगस्स ता० । ८. चो० ता० । ९. णियतं ता० । १०. मयो य मु० । ११. अधवा किं ता० । १२. जोगा मु० को० । १३. ण य ते मु० को० ।

को वा णिच्चग्गाहो सव्वं चिय वि भव-भंगथितिमतियं ।
पज्जायंतरमेत्तप्पणा[1] दणिच्चातिववदेसो ॥ १८४३ ॥

मुत्तस्स कोऽवकासो सोम्म! तिलोगसिहरं गती किं धसे ।
कम्मलघुतातवागतिपरिणामादीहि भणितमिदं ॥ १८४४ ॥

किं सक्किरियमरूवं मंडिय! भुवि चेतणं च किमरूवं ।
जध से[2] विसेसधम्मो चेतण्णं तध मता किरिया ॥ १८४५ ॥

कत्तादित्तणतो वा सक्किरियोऽयं मतो कुलालो व्व ।
[3]देहप्फंदणतो वा पच्चक्खं जंतपुरिसो व्व ॥ १८४६ ॥

[3]देहप्फंदणहेतू होज्ज पयत्तो त्ति सो वि णाकिरिए ।
होज्जादिट्ठो व्व मती [4]तदरूवित्ते णणु समाणं ॥ १८४७ ॥

रूवित्तम्मि स देहो वज्झो तप्फंदणे पुणो हेतू ।
पतिणियतपरिप्फंदणमचेतणाणं ण वि य जुत्तं ॥ १८४८ ॥

होतु किरिया भवत्थस्स कम्मरहितस्स किंणिमत्ता सा ।
णणु तग्गतिपरिणामो[5] जध सिद्धत्तं तधा सा वि ॥ १८४९ ॥

किं सिद्धालयपरतो ण गती धम्मत्थिकायविरहातो ।
सो गतिउवग्गहकरो लोगम्मि जमत्थि णालोए ॥ १८५० ॥

लोगस्स त्थि विवक्खो सुद्धत्तणतो घडस्स अघडो व्व ।
स घडाति च्चिय मती ण णिसेधातो तदणुरूवो ॥ १८५१ ॥

तम्हा धम्माऽधम्मा लोगपरिच्छेतकारिणो जुत्ता ।
इधरागासे तुल्ले लोगोऽलोगो त्ति को भेतो ॥ १८५२ ॥

लोगविभागाभावे पडिघाताभावतोऽणवत्थातो ।
संववहाराभावो संबंधाभावतो होज्जा ॥ १८५३ ॥

णिरणुग्गहत्तणातो ण गती परतो जलादिव झसस्स ।
जो गमणाणुग्गहिया[6] सो धम्मो लोगपरिमाणो ॥ १८५४ ॥

अत्थि परिमाणकारी लोगस्स पमेयभावतोऽवस्सं ।
णाणं पि व णेयस्सालोगत्थित्ते य सोऽवस्सं ॥ १८५५ ॥

---

१. °प्पणा हि णिच्चा° ता० । २. सो ता० । ३. देहप्फण्डण ता० । ४. तदरूवत्ते मु० को० । ५. परिणामा को० मु० । ६. °ग्गहितो ता० ।

पडणं पसत्तमेवं थाणातो तं च णो जतो छट्टी ।
इध कत्तिलक्खणेयं कत्तुरणत्थंतरं थाणं ॥ १८५६ ॥

णभणिच्चत्तणओ वा थाणविणासपतणं ण जुत्तं से ।
तध कम्माभावातो पुणक्कियाभावतो वा वि ॥ १८५८ ॥

णिच्चत्थाणातो वा वोमातीणं पडणं पसज्जेज्जा ।
अध ण मतमणेगंतो थाणातोऽवस्सपडणं ति ॥ १८५८ ॥

भवतो सिद्धो त्ति मती तेणातिमसिद्धसंभवो जुत्तो ।
कालाणातित्तणतो पढमसरीरं व तदजुत्तं ॥ १८५९ ॥

परिमियदेसेऽणंता किध माता मुत्तिविरहितत्तातो ।
[1]णेयम्मि व णाणाइं दिट्ठीओ वेगरूवम्मि ॥ १८६० ॥

ण हु वइ ससरीरस्स प्पि[2]यऽप्पियावहतिरेवमादीण ।
वेतपदाणं च तुमं ण सदत्थं मुणसि तो संका ॥ १८६१ ॥

तुह बंधे मोक्खम्मि य सा य ण कज्जा जतो फुडो चेव ।
ससरीरेतरभावो णणु जो सो बंधमोक्खो त्ति ॥ १८६२ ॥

*छिण्णम्मि संसयम्मिं जिणेण जर-मरणविप्पमुक्केणं ।
सो समणो पव्वइतो [3]अद्धुट्ठेहि सह खंडियसतेहिं ॥ १८६३ ॥

---

[७]

*ते पव्वइते सोतुं मारिओ आगच्छती जिणसगासं ।
वच्चामि ण वंदामि वंदित्ता पज्जुवासामि ॥ १८६४ ॥

*आभट्ठो य जिणेणं जाइ-जरा-मरणविप्पमुक्केणं ।
णामेण य गोत्तेण य सव्वण्णू सव्वदरिसी णं ॥ १८६५ ॥

*किं मण्णे अत्थि देवा उदाहु णत्थि त्ति संसयो तुज्झं ।
वेतपताण य अत्थं ण याणसी तेसिमो अत्थो ॥ १८६६ ॥

तं मण्णसि णेरइया परतंता दुक्खसंपउत्ता[4] य ।
ण तरंति इहागंतुं सद्धेया सुव्वमाणा वि ॥ १८६७ ॥

---

१. णियम्मि मु० । २. प्पियाप्पिय मु० । ३. अद्धुट्ठहिं को० । अद्धुट्ठिहि मु० ।
४. संपउत्ता ता०

सच्छंदचारिणो पुण देवा दिव्वप्पभावजुत्ता य ।
जं ण कताइ वि दरिसणमुवेंति तो संसतो तेसु ॥ १८६८ ॥

मा कुरु संसयमेते [1]सुदूरं मणुयादिभिण्णजातीए ।
पेच्छसु पच्चक्खं चिय चतुव्विधे देवसंघाते ॥ १८६९ ॥

पुव्व पि ण संदेहो जुत्तो जं जोतिसा सपच्चक्खं ।
दीसति तक्कता वि य उवघाताऽणुग्गहा जगतो ॥ १८७० ॥

आलयमेत्तं च मती पुरं व तव्वासिणो तध वि सिद्धा ।
जे ते देव त्ति मता ण य णिलया णिच्चपरिसुण्णा ॥ १८७१ ॥

को जाणति व किमेतं ति [2]होज्ज णिस्संसयं विमाणाइं ।
रतणमयणभोगमणादिह जध विज्जाधरादीणं ॥ १८७२ ॥

होज्ज मती माएयं तधावि तक्कारिणो सुरा जे ते ।
ण य मायादिविकारा पुरं व णिच्चोवलंभातो ॥ १८७३ ॥

जति णारगा पवण्णा पकिट्ठपावफलभोतिणो तेणं ।
सुबहुगपुण्णफलभुजो पवज्जितव्वा सुरगणा वि ॥ १८७४ ॥

संकंतदिव्वपेम्मा विसयपसत्ताऽसमत्तकत्तव्वा ।
अणधीणमणुअकज्जा णरभवमसुहं ण एंति सुरा ॥ १८७५ ॥

णवरि जिण जम्म-दिक्खा-केवल-[3]णिव्वाणमहणियोगेणं ।
भत्तीय सोम्म ! संसयवोच्छेतत्थं व एज्जण्हु[4] ॥ १८७६ ॥

पुव्वाणुरागतो वा समयणिबद्धा तवोगुणातो वा ।
णरगणपीडाऽणुग्गहकंदप्पादीहि वा केइ ॥ १८७७ ॥

जातिस्सरकधणातो कासति पच्चक्खदरिसणातो य ।
विज्जामंतोवायणसिद्धीतो गहविकारातो ॥ १८७८ ॥

उक्किट्ठपुण्णसंचयफलभावातोभिधाणसिद्धीतो ।
सव्वागमसिद्धीतो य संति देव त्ति सद्धेयं ॥ १८७९ ॥

देव त्ति सत्थयमिदं सुद्धत्तणतो घडाभिधाणं व ।
अध व मती मणुओ च्चिय देवो गुण-रिद्धिसंपण्णो ॥ १८८० ॥

---

१. दूरं ता० । २. भोज्ज ता० । ३. णेव्वाण ता० । ४. एज्जहण्हा मु० । एज्जण्हा को० ।

तं ण यतो तच्चत्थे सिद्धे उवयारतो मता सिद्धी ।
तच्चत्थसिंहे सिद्धे माणवसिंघोवयारो व्व ॥ १८८१ ॥

देवाभावे विफलं[1] जमग्गिहोत्तादियाण किरियाणं ।
सग्गीयं जण्णाण य दाणातिफलं च तदयुत्तं ॥ १८८२ ॥

जम-सोम-सूर-सुरगुरु-सारज्जादीणि जयति जण्णेहिं ।
मंतावाहणमेव य इंदादीणं विधा सव्वं ॥ १८८३ ॥

*छिण्णम्मि संसयम्मिं जिणेण जर-मरणविप्पमुक्केण ।
सो समणो पव्वइतो अद्धुट्ठेहि सह खंडियसतेहिं ॥ १८८४ ॥

---

[८]

*ते पव्वइते सोतुं अकंपिओ आगच्छती जिणसगासं ।
वच्चामि ण वंदामि वंदित्ता पज्जुवासामि ॥ १८८५ ॥

*आभट्ठो य जिणेणं जाइ-जरा-मरणविप्पमुक्केणं ।
नामेण य गोत्तेण य सव्वण्णू सव्वदरिसी णं ॥ १८८६ ॥

* किं मण्णे णेरइया अत्थि णत्थि त्ति संसयो तुज्झं ।
वेतपताण य अत्थं ण याणसी तेसिमो अत्थो ॥ १८८७ ॥

तं मण्णसि पच्चक्खा देवा चंदातयो तधण्णे वि ।
विज्जामंतोवायणफलाइसिद्धीए गम्मंति ॥ १८८८ ॥

जे पुण सुतिमेत्तफला णेरइय त्ति किध ते गहेतव्वा ।
सक्खमणुमाणतो वाऽणुवलंभा भिण्णजातीया ॥ १८८९ ॥

मह पच्चक्खत्तणतो जीवाईय व्व[2] णारए गेण्ह ।
किं जं सप्पच्चक्खं त पच्चक्खं णवरि एक्कं ॥ १८९० ॥

जं कासति पच्चक्खं पच्चक्खं तं पि घेप्पते लोए ।
अध सीहातिदरिसणं सिद्धं ण य सव्वपच्चक्खं ॥ १८९१ ॥

अधवा जमिंदियाणं पच्चक्खं किं तदेव पच्चक्खं ।
उवयारमेत्ततो तं पच्चक्खमणिंदियं तच्चं[3] ॥ १८९२ ॥

---

१. व फल ता० । २. जीवादीए य ता० । ३. तत्थ मु० ।

मुत्तातिभावतो णोवलद्धिमंतिंदियाइं कुंभो व्व ।
उवलंभद्दाराणि तु[1] ताइं जीवो तदुवलद्धा ॥ १८९३ ॥

तदुवरमे वि सरणतो तव्वावारे वि णोवलंभातो ।
इंदियभिण्णो णाता पंचगवक्खोवलद्धा वा ॥ १८९४ ॥

जो पुण अणिंदियो च्चिय जीवो सव्वा[2]पिधाणविगमातो ।
सो सुबहुअं विजाणति अवणीतघरो जधा दट्ठा ॥ १८९५ ॥

ण हि पच्चक्खं धम्मंतरेण तद्धम्ममेत्तगहणातो ।
कतकत्ततो व सिद्धी कुंभाणिच्चत्तमेत्तस्स ॥ १८९६ ॥

पुव्वोवलद्धसंबंध[3]सरणतो वाणलो व्व धूमातो ।
अधवा णिमित्ततरतो णिमित्तमक्खस्स करणाइं ॥ १८९७ ॥

केवलमणोधिरहितस्स सव्वमणुमाणमेत्तयं जम्हा ।
णारगसब्भावम्मि य तदत्थि जं तेण ते संति ॥ १८९८ ॥

पावफलस्स पकिट्ठस्स भोइणो कम्मतोऽवसेस व्व ।
संति धुवं तेऽभिमता णेरइया अध मती होज्जा ॥ १८९९ ॥

अच्चत्थदुक्खिता जे तिरिय-णरा णारग त्ति तेऽभिमता ।
तं ण जतो सुरसोक्खप्पगरिससरिसं ण तं दुक्खं ॥ १९०० ॥

सच्चं चेतमकंपिय! मह वयणातोऽवसेसवयणं व ।
सव्वण्णुत्तणतो वा अणुमतसव्वण्णुवयणं व ॥ १९०१ ॥

[4]भयरागदोसमोहाभावतो सच्चमणतिवाइं[5] च ।
सव्वं चिय मे वयणं जाणयमज्झत्थवयणं वा ॥ १९०२ ॥

[6]किध सव्वण्णु त्ति मती पच्चक्खं सव्वसंसयच्छेत्ता ।
[7]भयरागदोसरहितो तल्लिंगाभावतो सोम्म ॥ १९०३ ॥

* छिण्णम्मि संसयम्मि जिणेण जर-मरणविप्पमुक्केण ।
सो समणो पव्वइतो तीहिं [8]सम खंडियसतेहिं ॥ १९०४ ॥

---

१. °राणि ताइं मु°० । १. सव्वप्पिहाण° मु० को० । ३. संबद्धमर ता० । ४ આ ગાથા પ્રથમ પણ આવી ગઈ છે: ગા० ૧૫૭૮. ५. °णतिवात च ता० । ६. ता० માં આ ગાથા ઉપરની ગાથાની પહેલાં છે: ७. भयरोग° मु० । ८. तिहि ओ सह खं° मु० । तिहिं च सह खं° को० ।

[९]

*ते पव्वइते सोतुं अयलभाता आगच्छती जिणसगासं ।
वच्चामि ण वंदामि वंदित्ता पज्जुवासामि ॥ १९०५ ॥

*आभट्ठो य जिणेणं जाइ-जरा-मरणविप्पमुक्केणं ।
णामेण य गोत्तेण य सव्वण्णू सव्वदरिसी णं ॥ १९०६ ॥

*किं मण्णे पुण्ण-पावं अत्थि व णत्थि त्ति संसयो तुज्झं ।
वेतपताण य अत्थं ण याणसी तेसिमो अत्थो ॥ १९०७ ॥

मण्णसि पुण्णं पावं साधारणमधव दो वि भिण्णाइं ।
होज्ज ण वा कम्मं चिय सभावतो भवपपंचोऽयं ॥ १९०८ ॥

पुण्णुक्करिसे[1] सुभता तरतमजोगावकरिसतो हाणी ।
तस्सेव खये मोक्खो [2]पत्थाहारोवमाणातो ॥ १९०९ ॥

पावुक्करिसेऽधमता तरतमजोगावकरिसतो सुभता ।
तस्सेव खए मोक्खो [3]अपत्थभत्तोवमाणातो ॥ १९१० ॥

साधारणवण्णादि व अध साधारणमधेगमत्ताए ।
उक्करिसावकरिसतो तस्सेव य पुण्णपावक्खा ॥ १९११ ॥

एवं चिय दो भिण्णाइं होज्ज होज्ज व सभावतो चेव ।
भवसंभूती भण्णति ण सभावतो जतोऽभिमतो[4] ॥ १९१२ ॥

[5]होज्ज सभावो वत्थुं णिक्कारणता व वत्थुधम्मो वा ।
जति वत्थुं णत्थि तओऽणुवलद्धीतो खपुप्फं व ॥ १९१३ ॥

अच्चंतमणुवलद्धो वि अध तओ अत्थि णत्थि किं कम्मं ।
हेतू व तदत्थित्ते जो णणु कम्मस्स वि स एव ॥ १९१४ ॥

कम्मस्स वाभिधाणं होज्ज सभावो त्ति होतु को दोसो ।
पतिणियताकारातो ण य सो कत्ता घडस्सेव ॥ १९१५ ॥

मुत्तोऽमुत्तो व तओ जति मुत्तो[6] तोऽभिधाणतो भिण्णो ।
[7]कम्मं ति सहावो त्ति य जति वाऽमुत्तो ण कत्ता तो ॥ १९१६ ॥

---

१. °करिस्से मु० २. पच्छा ता० । ३. अपच्छ° ता० । ४. °भिमतं ता० । ५. આ ગાથા પ્રથમ પણ આવી છેઃ ગા० ૧૭૮૬. ६. मुत्ता तो ता० । ७. कम्म त्ति मु० को० ।

देहाणं वोमं पि व जुत्ता कज्जातितो य मुत्तिमता ।
अध सो णिक्कारणया[1] तो खरसंगादयो होंतु ॥ १९१७ ॥

अध वत्थुणो स धम्मो परिणामो तो स [2]जीवकम्माणं ।
पुण्णेतराभिधाणो[3] कारणकज्जाणुमेयो सो ॥ १९१८ ॥

किरियाण कारणतो देहातीणं च कज्जभावातो ।
कम्मं मदभिहितं ति य पडिवज्ज तमग्गिभूति व्व ॥ १९१९ ॥

तं चिय देहादीणं किरियाणं पि य सुभासुभत्तातो ।
पडिवज्ज पुण्णपावं सभावतो भिण्णजातीयं ॥ १९२० ॥

सुह-दुक्खाणं कारणमणुरूवं कज्जभावतोऽवस्सं ।
परमाणवो घडस्स व कारणमिह पुण्णपावाइं ॥ १९२१ ॥

सुह-दुक्खकारणं जति कम्मं कज्जस्स तदणुरूवं च ।
पत्तमरूवं[4] न पि हु अध रूवि णाणुरूवं तो ॥ १९२२ ॥

ण हि सव्वधाणुरूवं भिण्णं वा कारणं अध मतं ते ।
किं कज्ज-कारणत्तणमधवा वत्थुत्तणं तस्स ॥ १९२३ ॥

सव्वं तुल्लातुल्लं जति तो कज्जाणुरूवता केयं ।
जं सोम्म सपज्जायो कज्जं[5] परपज्जयो सेसो ॥ १९२४ ॥

किं जध मुत्तममुत्तस्स कारणं तध सुहातिणं कम्मं ।
दिट्ठं सुहातिकारणमण्णाति जधेह तध कम्मं ॥ १९२५ ॥

होतु तयं चिय किं कम्मणा ण जं तुल्लसाधणाणं पि ।
फलभेतो सोऽवस्सं सकारणो कारणं कम्मं ॥ १९२६ ॥

एत्तो च्चिय तं मुत्तं मुत्तबलाधाणतो जधा कुंभो ।
देहातिकज्जमुत्तातितो य[6] भणिते पुणो भणति ॥ १९२७ ॥

तो किं देहादीणं मुत्तत्तणतो तयं हवइ[7] मुत्तं ।
अध सुख-दुक्खातीणं कारणभावादरूवं ति ॥ १९२८ ॥

ण सुहातीणं हेतू कम्मं चिय किंतु ताण जीवो वि ।
होति समवायिकारणमितरं कम्मं ति को दोसो ॥ १९२९ ॥

---

१. णिक्कारणतो ता० । २. स कम्मजीवाणं मु० को० । ३. °धाणे ता० ।
४. °रूवत्तं पि ता० । ५. पज्जं° ता० । ६. °तितो व्व मु० को० । ७. हवतु ता० ।

इय रूवित्ते सुहदुक्खकारणत्ते य [1]कम्मणो सिद्धे ।
पुण्णावकरिसमेत्तेण दुक्खबहुलत्तणमजुत्तं ॥ १९३० ॥

कम्मप्पकरिसजणितं तदवस्सं पगरिसाणुभूतीतो ।
सोक्खप्पगरिभूती जध पुण्णप्पगरिसप्पभवा ॥ १९३१ ॥

तध बज्झसाधणप्पगरिसंगभावादिहण्णधा ण तयं ।
विवरीतबज्झसाधणबलप्पकरिसं अवेक्खेज्जा ॥ १९३२ ॥

देहो णावचयकतो पुण्णुक्करिसे व मुत्तिमत्तातो ।
होज्ज [2]व स हीणतरओ कधमसुभतरो महल्लो य ॥ १९३३ ॥

एतं चिय विवरीतं जोएज्जा सव्वपावपक्खे वि ।
ण य साधारणरूवं कम्मं तक्कारणाभावा ॥ १९३४ ॥

कम्मं जोगणिमित्तं सुभोऽसुभो वा स एगसमयम्मि ।
होज्ज ण तूभयरूवो कम्मं वि तओ तदणुरूवं ॥ १९३५ ॥

णणु मण-वइ-काययोगा सुभासुभा वि समयम्मि दीसंति ।
दव्वम्मि मीसभावो भवेज्ज ण तु भावकरणम्मि ॥ १९३६ ॥

झाणं सुभमसुभं वा ण तु मीसं जं च झाणविरमे वि ।
लेसा सुभासुभा वा सुभमसुभं वा तओ कम्मं ॥ १९३७ ॥

पुव्वगहितं च कम्मं परिणामवसेण मीसतं णेज्जा ।
इतरेतरभावं वा सम्मा-मिच्छादि ण तु गहणे ॥ १९३८ ॥

मोत्तूण आउअं खलु दंसणमोहं चरित्तमोहं च ।
सेसाणं पगडीणं उत्तरविधिसंकमो भज्जो ॥ १९३९ ॥

सोभणवण्णातिगुणं सुभाणुभावं जं तयं पुण्णं ।
विवरीतमतो पावं ण बातरं णातिसुहुमं च ॥ १९४० ॥

गेण्हति तज्जोगं चिय रेणुं पुरिसो जधा कतब्भंगो ।
एगक्खेत्तोगाढं जीवो सव्वप्पदेसेहिं ॥ १९४१ ॥

[3]अविसिट्ठपोग्गलघणे लोए थूलतणुकम्मपविभागो ।
जुंजेज्ज गहणकाले सुभासुभविवेचणं कत्तो ॥ १९४२ ॥

---

१. कम्मुणो ता० । २. व्व को० । ३. यो० ता० ।

[1]अविसिट्ठं चिय तं सो परिणामाऽऽसयसभावतो खिप्पं ।
कुरुते सुभमसुभं वा गहणे जीवो जधाऽऽहारं ॥ १९४३ ॥

परिणामाऽऽसयवसतो धेणूये जधा पयो विसमहिस्स ।
तुल्लो वि तदाहारो तध पुण्णापुण्णपरिणामो ॥ १९४४ ॥

जध वेगसरीरम्मि वि सारासारपरिणामतामेति ।
अविसिट्ठो [2]आहारो तध कम्मसुभासुभविभागो ॥ १९४५ ॥

सातं सम्मं हासं पुरिस-रति-सुभायु-णाम-गोत्ताइं ।
पुण्णं सेसं पावं णेयं सविवागमविवागं ॥ १९४६ ॥

असति बहि पुण्णपावे जमग्गिहोत्तादि सग्गकामस्स ।
तदसंबद्धं सव्वं दाणातिफलं च लोगम्मि ॥ १९४७ ॥

* छिण्णम्मि संसयम्मि जिणेण जर-मरणविप्पमुक्केणं ।
सो समणो पव्वइतो तिहि तु सह खंडियसतेहिं ॥ १९४८ ॥

---

[१०]

* ते पव्वइते सोतुं मेतज्जो आगच्छती जिणसगासं ।
वच्चामि ण वंदामि वंदित्ता पज्जुवासामि ॥ १९४९ ॥

*आभट्ठो य जिणेणं जाति-जरा-मरणविप्पमुक्केणं ।
णामेण य गोत्तेण य सव्वण्णू सव्वदरिसी णं ॥ १९५० ॥

*किं मण्णे परलोगो अत्थि[3] ण अत्थि त्ति संसयो तुज्झं ।
वेतपताण य अत्थं ण याणसी तेसिमो अत्थो ॥ १९५१ ॥

मण्णसि जति चेतण्णं मज्जंगमतो व्व भूतधम्मो त्ति ।
तो णत्थि परो[4] लोगो तण्णासे जेण तण्णासो ॥ १९५२ ॥

अध वि तयत्थंतरता ण य णिच्चत्तणमओ वि तदवत्थं ।
अणलस्स व अरणीओ भिण्णस्स विणासधम्मस्स ॥ १९५३ ॥

अध एगो सव्वगओ णिक्किरिओ तह वि णत्थि परलोगो ।
संसरणाभावाओ वोमस्स व सव्वपिंडेसु ॥ १९५४ ॥

---

१. आ० ता० । २. बाहारो मु० को० । ३. अत्थि णत्थि मु० को० । ४. परलोगा मु० ।

इध लोगातो व परो सुरादिलोगो ण सो वि पच्चक्खो ।
एवं पि ण परलोगो सुव्वति य सुतीसु तो संका ॥ १९५५ ॥

भूतिंदियातिरित्तस्स चेतणा सो य दव्वतो णिच्चो ।
जातिस्सरणातीहिं पडिवज्जसु वायुभूति व्व ॥ १९५६ ॥

ण य एगो सव्वगतो णिक्किरियो लक्खणातिभेतातो ।
कुंभातओ व्व बहवो पडिवज्ज तमिंदभूति व्व ॥ १९५७ ॥

इधलोगातो य परो सोम्म ! सुरा णारगा य परलोगो ।
पडिवज्ज मोरियाकंपिय व्व विहितप्पमाणातो ॥ १९५८ ॥

जीवो विण्णाणमयो तं चाणिच्चं ति तो ण परलोगो ।
अध विण्णाणादण्णो तो अणभिण्णो जधागासं ॥ १९५९ ॥

एत्तो च्चिय ण स कत्ता भोत्ता य अतो वि णत्थि परलोगो ।
जं च ण संसारी सो अण्णाणामुत्तिओ खं व ॥ १९६० ॥

मण्णसि विणासि चेतो उप्पत्तिमदादितो जधा कुंभो ।
णणु एतं च्चिय साधणमविणासित्ते वि से सोम्म ॥ १९६१ ॥

अधवा वत्थुत्तणतो विणासि चेतो ण होति कुंभो व्व ।
उप्पत्तिमतातित्त कधमविणासी घडो बुद्धी ॥ १९६२ ॥

रूव-रस-गंध-फासा संखा संठाण-दव्व-सत्तीओ ।
कुंभो त्ति जतो ताओ पसूति-विच्छित्ति-धुवधम्मा ॥ १९६३ ॥

इध पिंडो पिंडागार-सत्तिपज्जायविलयसमकालं ।
उपज्जति कुंभागारसत्तिपज्जायरूवेण ॥ १९६४ ॥

रूवातिदव्वताए ण जाति ण य वेति तेण सो णिच्चो ।
एवं उप्पात-व्वय-धुवस्सहावं मतं सव्वं ॥ १९६५ ॥

घडचेतणया णासो पडचेतणया समुब्भवो समयं ।
संताणेणावत्था तधेह-परलोगजीवाणं ॥ १९६६ ॥

मणुएहलोगणासो सुरातिपरलोगसंभवो समयं ।
जीवतयाऽवत्थाण णेहभवो णेव[1] परलोगो ॥ १९६७ ॥

---

१. णेय ता० मु० ।

असतो णत्थि पसूति होज्ज व जति होतु खरविसाणस्स ।
ण य सव्वधा विणासो सव्वुच्छेदप्पसंगातो ॥ १९६८ ॥

नोऽवत्थितस्स केणवि विलयो धम्मेण भवणमण्णेणं ।
[1]वत्थुच्छेतो ण मतो [2]संववहारावरोधातो ॥ १९६९ ॥

असति व परम्मि लोए जमग्गिहोत्ताति सग्गकामस्स ।
तदसंबद्धं सव्वं दाणातिफलं च[3] परलोए ॥ १९७० ॥

* छिण्णम्मि संसयम्मिं जिणेण जर-मरणविप्पमुक्केणं ।
सो समणो पव्वइतो तिहिं तु सह खंडियसतेहिं ॥ १९७१ ॥

---

[११]

*ते पव्वइते सोतुं पभासो आगच्छई जिणसगासं ।
वच्चामि ण वंदामि वंदिता पज्जुवासामि ॥ १९७२ ॥

* आभट्ठो य जिणेणं जाति-जरा-मरणविप्पमुक्केण ।
णामेण य गोत्तेण य सव्वण्णू सव्वदरिसी णं ॥ १९७३ ॥

* किं मण्णे णेव्वाणं अत्थि णत्थि त्ति संसयो तुज्झं ।
वेतपताण य अत्थं ण याणसी तेसिमो अत्थो ॥ १९७४ ॥

मण्णसि किं दीवस्स व णासो णेव्वाणमस्स जीवस्स ।
दुक्खक्खयादिरूवा किं होज्ज व से सतोऽवत्था ॥ १९७५ ॥

अधवाऽणातित्तणतो खस्स व किं कम्म-जीवजोगस्स ।
अविजोगातो ण भवे संसाराभाव एव त्ति ॥ १९७६ ॥

पडिवज्ज मंडिओ इव विजोगमिह [4]जीवकम्मजोगस्स ।
तमणातिणो वि कंचण-धातूण व णाणकिरियाहिं ॥ १९७७ ॥

जं णारगातिभावो संसारो णारगातिभिण्णो य ।
को [5]जीवो [6]तो मण्णसि तण्णासे जीवणासो त्ति ॥ १९७८ ॥

ण हि णारगातिपज्जायमेत्तणासम्मि सव्वधा णासो ।
जीवदव्वस्स मतो मुद्दाणासे व हेमस्स ॥ १९७९ ॥

---

१. सव्वुच्छे° मु० । २. संववहारोव° मु० को० । ३. व लोअम्मि मु० को० ।
४. कम्मजीवजोगस्स मु० को० । ५. जीवा ता० । ६. तं मु० को० ।

कम्मकतो संसारो तण्णासे तस्स जुज्जते णासो ।
जीवत्तमकम्मकतं तण्णासे तस्स को णासो ॥ १९८० ॥

ण विकाराणुवलंभादागासं पिव विणासधम्मो सो ।
इह णासिणो विकारो दीसति कुंभस्स वाऽवयवा ॥ १९८१

कालंतरणासी वा घडो व्व कतकादितो मती होज्जा ।
णो पद्धंसाभावो भुवि तद्धम्मा वि जं णिच्चो ॥ १९८२ ॥

अणुदाहरणमभावो खरसिंगं पिव मती ण तं जम्हा ।
कुंभविणासविसिट्ठो भावो च्चिय पोग्गलमयो सो ॥ १९८३ ॥

[1]किं वेगंतेण कतं पोग्गलमेत्तविलयम्मि जीवस्स ।
किं णिव्वत्तितमधियं णभसो घडमेत्तविलयम्मि ॥ १९८४ ॥

दव्वामुत्तत्तणतो मुत्तो णिच्चो णभं व दव्वतया ।
णणु विभुतातिपसंगो एवं सति णाणुमाणातो ॥ १९८५ ॥

[2]को वा णिच्चग्गाहो सव्वं चिय विभव-भंग-ठितिमइयं ।
पज्जायंतरमेत्तप्पणादणिच्चातिववदेसो ॥ १९८६ ॥

ण य सव्वधा विणासोऽणलस्स परिणामतो पयस्सेव ।
कुंभस्स कवालाण व तधाविकारोवलंभातो ॥ १९८७ ॥

जति सव्वधा ण णासोऽणलस्स किं दीसते ण सो सहसा ।
परिणामसुहुमयातो जलदविकारंजणरयो व्व ॥ १९८८ ॥

होऊणमिंदियंतरगज्झा पुणरिंदियंतरग्गहणं ।
खंधा एंति ण एंति य पोग्गलपरिणामता चित्ता ॥ १९८९ ॥

एगेगिंदियगज्झा जध वायव्वादयो तहग्गेया ।
होतुं चक्खुग्गज्झा [3]घाणातिग्गज्झतामेंति ॥ १९९० ॥

जध दीवो णिव्वाणो परिणामंतरमितो तधा जीवो ।
भण्णति परिणेव्वाणो पत्तोऽणाबाहपरिणामं ॥ १९९१ ॥

मुत्तस्स परं सोक्खं णाणाणाबाधतो जधा मुणिणो ।
तद्धम्मा पुण विरहादावरणाऽऽबाधहेतूणं ॥ १९९२ ॥

---

१. आ गाथा पुनरावर्तित थई छे : गा० १८३९ । २. आ गाथा पण पुनरावर्तित छे : गा० १८४३ । ३. घाणिंदियगज्झ° मु० को० ।

मुत्तो करणाभावादण्णाणी स व णणु विरुद्धोऽयं ।
जमजीवता वि पावति एत्तो च्चिय भणति तं णाम ॥ १९९३ ॥

दव्वामुत्तत्तसभावजातितो तस्स दूरविवरीतं ।
ण हि जम्मंतरगमणं जुत्तं णभसो व्व जीवत्तं ॥ १९९४ ॥

मुत्तातिभावतो णोवलद्धिमंतिंदियाइं कुंभो व्व ।
उवलभद्दाराणि उ ताइं जीवो तदुवलद्धा ॥ १९९५ ॥

तदुवरमे वि सरणतो तव्वावारे वि णोवलंभातो ।
इंदियभिण्णो [1]णाता पंचगवक्खोवलद्धा वा ॥ १९९६ ॥

णाणरहितो ण जीवो सरूवतोऽणु व्व मुत्तिभावेणं ।
जं तेण विरुद्धमिणं अत्थि य सो णाणरहितो य ॥ १९९७ ॥

किंच सो णाणसरूवो णणु पच्चक्खाणुभूतितो [2]णियए ।
परदेहम्मि वि गज्झो स पवित्तिणिवित्तिलिंगातो ॥ १९९८ ॥

सव्वावरणावगमे सो सुद्धतरो हवेज्ज सूरो व्व ।
तम्मयभावाभावादण्णाणित्त ण जुत्तं से ॥ १९९९ ॥

एवं पयासमइओ जीवो छिद्दावभासयत्तातो ।
किंचिम्मत्तं भासति छिद्दावरणप्पदीवो व्व ॥ २००० ॥

सुबहुअतरं वियाणाति मुत्तो सव्वप्पिहाणविगमातो ।
अवणीतघरो व्व णरो विगतावरणो[3] पदीवो व्व ॥ २००१ ॥

पुण्णापुण्णकताइं जं सुह-दुक्खाइं तेण तण्णासे ।
तण्णासो [4]तो मुत्तो णिस्सुह-दुक्खो जधागासं ॥ २००२ ॥

अधवा णिस्सुह-दुक्खो णभं व देहिंदियादि[5]भावातो ।
आहारो देहो च्चिय जं सुहदुक्खोवलद्धीणं ॥ २००३ ॥

पुण्णफलं दुक्खं चिय कम्मोदयतो फलं व पावस्स ।
णणु पावफले वि समं पच्चक्खविरोधिता चेवं[6] ॥ २००४ ॥

जत्तो च्चिय पच्चक्खं सोम्म ! सुहं णत्थि दुक्खमेवेतं ।
तप्पडिकारविभत्तं तो पुण्णफलं ति दुक्खं ति ॥ २००५ ॥

---

१. आया मु० को० । જુઓ ગા૦ ૧૮૯૪. २. वियए को० । ३. विगयावरणप्पईवो मु० को० । ४. तण्णासाओ मुत्तो मु० को० । ५. °यादभावा °मु० को० । ६. चेवं मु० को० ।

विसयसुहं दुक्खं चिय दुक्खपडियारतो तिगिच्छ व्व ।
तं सुहमुवयारातो [1]ण योवयारो विणा तच्चं ॥ २००६ ॥

तम्हा जं मुत्तसुहं तं तच्चं दुक्खसंखएऽवस्सं ।
मुणिणोऽणाबाधस्स व णिप्पडिकारप्पसूतीतो ॥ २००७ ॥

जध वा णाणमयोऽयं जीवो णाणोवघाती चावरणं ।
करणमणुग्गहकारिं सव्वावरणक्खए सुद्धी ॥ २००८ ॥

तध सोक्खमयो जीवो पावं तस्सोवघातयं[2] णेयं ।
पुण्णमणुग्गहकारिं सोक्खं सव्वक्खए सयलं ॥ २००९ ॥

[3]जध वा कम्मक्खयतो सो सिद्धत्तादिपरिणतिं लभति ।
तध संसारातीतं पावति तत्तो च्चिय सुहं पि[4] ॥ २०१० ॥

सातासातं दुक्खं तव्विरहम्मि य सुहं जतो तेणं ।
देहिंदिएसु दुक्खं सोक्खं देहिंदियाभावे ॥ २०११ ॥

जो वा देहिंदियजं सुहमिच्छति तं पडुच्च दोसोऽयं ।
संसारातीतमिणं धम्मंतरमेव सिद्धिसुहं ॥ २०१२ ॥

कधमणुमेयं[5] ति मती णाणाणाबाधतो त्ति णणु भणितं ।
तदणिच्चं णाणं पि य चेतणधम्मो त्ति रागो व्व ॥ २०१३ ॥

कतकातिभावतो वा णावरणाबाधकारणाभावा ।
उप्पातट्ठितिभंगस्सभावतो वा ण दोसोऽयं ॥ २०१४ ॥

ण हु वइ[6] ससरीरस्स प्पियप्पियावहतिरेवमादि च जं ।
तदमोक्खो णासम्मि व सोक्खाभावम्मि व ण जुत्त ॥ २०१५ ॥

णट्ठो असरीरो च्चिय सुह-दुक्खाइं पियप्पियाइं च ।
ताइं ण फुसंति णट्ठं फुडमसरीरं ति को दोसो ॥ २०१६ ॥

वेतपताण [7]य अत्थं ण सुट्ठु जाणसि इमाण तं सुणसु ।
असरीरव्वदेसो अधणो व्व सतो णिसेधातो ॥ २०१७ ॥

णणिसेधतो य अण्णम्मि तव्विहे चेव पच्चओ जेण ।
तेणासरीरग्गहणे जुत्तो जीवो ण खरसिंगं ॥ २०१८ ॥

---

१. ण य उवयारो मु० को० । २. °घाइयं मु० को० । ३. अहवा कम्म° को० । ४. सुहं ति मु० को० । ५. कह मणु मेयं मु० । ६. वे ता० । ७. °ताण तमत्थं ता० ।

जं च [1]वसंतं ते संतमाह वासद्दतो सदेहं पि ।
ण फुसेज्ज वीतरागं जोगिणमिट्ठेतरविसेसा[2] ॥ २०१९ ॥

वावेति वा णिवातो वासद्दत्थो भवंतमिह संतं ।
[3]बुज्झाऽवत्ति व संतं णाणातिविसिट्ठमववाह ॥ २०२० ॥

ण वसंतं अवसंतं ति वा मती णासरीरगहणातो ।
फुसणाविसेसणं पि य जतो मतं संतविसयं ति ॥ २०२१ ॥

एवं पि होज्ज मुत्तो णिस्सुहदुक्खत्तणं तु तदवत्थं ।
तं णो पियप्पियाइं जम्हा पुण्णेयरकयाइं ॥ २०२२ ॥

णाणाऽवाधत्तणतो ण फुसंति वीतरागदोसस्स ।
तस्सप्पियमप्पियं वा मुत्तसुहं को पसंगोऽत्थ ॥ २०२३ ॥

*छिण्णम्मि संसयम्मिं जिणेण जर-मरणविप्पमुक्केणं ।
सो समणो पव्वइतो तिहि तु सह खंडियसतेहिं ॥ २०२४ ॥

गणधरा सम्मत्ता[4] ।

---

१. वसंत संत तमाह मु०, वसंतं संतं तथाह को० । २. विसेसो ता० । ३. [illegible] ता० ।
४. ता० ।

ટીકાનાં અવતરણોની સૂચી[1]

1. સખ્યા ગાથાસૂચક છે.

શબ્દસૂચી

અ

ખ—ગ—ઘ

બ

———o———